NVMEN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

NVMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE HISTORY OF RELIGIONS

ISSUED BY THE

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE HISTORY OF RELIGIONS

PSR

VOLUME VII

LEIDEN
E. J. BRILL
1960

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

1960-61

73214

Copyright 1960 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

Articles:

Geo Widengren, Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del Vicino Oriente Antico 1
E. M. Laperrousaz, Le problème de l'origine des manuscrits découverts près de la Mer Morte, à propos d'un livre récent 26
W. Montgommery Watt, The conception of the charimastic community in Islam 77
Gershom Scholem, Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei 93
A. Brelich, Der Polytheismus 123
E. O. James, The Religions of Antiquity 137
M. Molé, Rituel et eschatologie dans le mazdéisme 148
Richard N. Frye, Georges Dumézil and the Translators of the Avesta 161
John R. Walsh, Yūnüs Emre: a 14th Century Turkish Hymnodist 172
Eric Segelberg, The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System 189
A. C. Bouquet, Beliefs and Practices of the Jalaris in the Matter of the Life beyond the Grave 201
R. J. Zwi Werblowsky, Marburg — and after? 215
C. J. Bleeker, The future Task of the History of Religions . 221
Annemarie Schimmel, Summary of the Discussion 235

Publications received. 91, 240

ASPETTI SIMBOLICI DEI TEMPLI E LUOGHI DI CULTO DEL VICINO ORIENTE ANTICO

DA

GEO WIDENGREN

1. Il tempio nell'antica Mesopotamia era generalmente costituito da un gran complesso di edifici, e da un'alta torre, detta *siqurat* [1]). Il più famoso di questi templi in Babel era il tempio di Esagila, la cui siqurat aveva nome Etemenanki [2]). Il nome di questa torre è significativo: vale infatti: „La casa che è fondamenta del cielo e della terra". Ma già il nome di Babel è simbolico, perchè significa: „La porta di Dio", *bāb-ili*. Sulla forma di questa siqurat si è molto discusso. Di fatto noi abbiamo un documento babilonese, che ci dà le misure della torre [3]). I piani erano 7. Mai i molti tentativi di ricostruzione che sono stati fatti, ci interessano meno. Più importante è innanzi tutto per noi conoscerne le misure. Esse sono di novanta per novanta in larghezza per novanta in altezza, e ci sono date dalla cosìdetta tavola di Esagila e dai risultati degli scavi per ciò che riguarda la larghezza e la profondità [4]). Etemenanki era dunque costituita da una serie di sette quadrati sovrapposti, e l'altezza dittutto l'edificio era di novanta metri, e cioè pari alla sua larghezza e alla sua profondità. La parola *siqurat* significa „cima", e si adopera anche per la cima d'una montagna [5]). Perciò è importante notare che l'antico nome sumerico per tempio era *é-kur*, che significa „casa di montagna". Generalmente si assume che *é-kur* simboleggia

1) Per *siqurat* cf. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, pp. 178-182, 194-195, dove si sottolinea che la forma più esatta è *siqurat*, non *ziqurat*; cf. inoltre fra l'altro Busink, *De babylonische Tempeltoren*, Leiden 1949; Ravn, *BiOr* VII/1950, pp. 67-69; Parrot, *La Tour de Babel*, Paris 1953.

2) Cf. specialmente Dhorme, *op. cit.*, pp. 140-150, 168-170; *RLA* I, pp. 353-359; Ravn, *Heredots Beskrivelse af Babylon*, Kjöbenhavn, 1939, pp. 47-61 (= *Herodotus' Description of Babylon*, Copenhagen 1942); Baumgartner, *Herodotos babylonische und assyrische Nachrichten*, ArchOr XVIII/1950, pp. 75-78.

3) Cf. Dhorme, *op. cit.*, pp. 180, 195; Ravn, *op. cit.*, p. 50 sg.; Wetzel-Weissbach, *Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki*, Leipzig 1938 (*WVDOG* 59).

4) Cf. la discussione in Ravn, *op. cit.*, pp. 49. 51.

5) Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 179 con un rimando al poema di Gilgameš XI 156.

la montagna, e la *siqurat* „la cima della montagna". Si può forse dubitare se questa interpretazione valga anche per l'età più antica [6]). Più tardi è certo che questo è il simbolismo che é alla base dell'architettura sacra [7]).

La siqurat Etemenanki era, come abbiamo visto, „il fondamento del cielo e della terra", ed aveva quindi significato cosmico. Lo stesso valeva per la torre del tempio di Borsippa, sacro al dio Nabū. Il suo nome era É-ur-imin-anki, che significa „la casa dei sette duci del cielo e della terra" [8]). Questi sette duci sono i sette pianeti, per modo che ogni piano simboleggiava uno dei sette pianeti [9]). E'probabile che il numero sette abbia il medesimo valore simbolico anche nel caso della torre Etemenanki [10]). Salendo per i sette piani, si sale quindi per le sette sfere planetarie, e si giunge all'ultimo polo dell'universo. Lassù, sulla terrazza più alta, Marduk aveva il suo tàlamo, ch'egli visitava per celebrare le nozze sacre con una giovane sacerdotessa [11]). Noi comprendiamo di qui quanto fosse giustificato il nome di *Bāb-ili* nella realtà, perchè Babel è di fatto la Porta della divinità, la via di comunicazione tra l'uomo e Dio.

Questa idea che il tempio conduce dal mondo degli uomini a quello superiore degli dèi, trova una chiara espressione nel nome di una sala nel tempio di Enlil a Nippur, detto Duranki, che significa appunto „Legame del cielo e della terra" [12]). Scendiamo dalla siqurat nella parte

6) Per *siqurat* come la cima della montagna artificiale cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 179. Per *é-kur* cf. Dhorme, *op. cit.*, pp. 175, 193. Furlani, *La religione babilonese e assira*, II, Bologna 1929, p. 387 è molto positivo su questo punto perché dice: „Parte integrante dei templi mesopotamici erano le torri a gradini, chiamate *ziquratu* o, secondo un' antica scrittura assira, *siqquratu*. Esse erano senza dubbio imitazioni artificiali di monti, forse in ricordo delle montagne sul cui vertice i Sumeri prestavano adorazione ai loro dèi, quando ancora abitavano, prima della loro discesa nella pianura dei Due Fiumi, le alture dell' altopiano iranico".

7) Risulta fra l'altro dal parallelismo fra *é-kur* e il semitico occidentale *bāmāh*, la cima della montagna dove si sacrifica e si compiono altri riti.

8) Per É-ur-imin-an-ki cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 181.

9) Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 181.

10) E vero che l'interpretazione astrale viene contestata da alcuni scienziati, ma pare che in questo caso il simbolismo sia abbastanza ovvio. Dhorme, *op. cit.*, p. 181 dice inoltre: „Chaque étage aurait symbolisé l'un des sept astres." Cf. Böhl, *Opera minora*, Groningen-Djakarta 1953, p. 459 sg. Furlani, *op. cit.*, p. 387 dice. „È possibile che la torre rappresentasse in qualche modo l'universo".

11) Cf. Ravn, *op. cit.*, pp. 45, 60 sg.; Van Buren, *Or* 13/1944, pp. 1-72.

12) Cf. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg 1925, p. 111 n. 4; Weir, *A Lexicon of Accadian Prayers*, p. 406; Böhl, *op. cit.*, 299 sg., dove intende *dur-an-ki* come cordone ombelicale, *abunnatu, markaṣu*, fra il cielo e la terra, cf. sotto p. 14.

centrale dell'edificio. La sala più importante era qui quella detta Upšukkinnaku, ed era la grande sala dei destini [13]).

E'questa la sala che il grande re neobabilonese Nabukudurusur fece a suo tempo restaurare, come si legge in un testo famoso.

> Duku, luogo della decisione dei destini,
> in Ubšukkinna, sala della decisione dei destini,
> dove a Zagmuk, inizio dell'anno, nei giorni otto e undici,
> il Dio, re degli dèi del cielo e della terra,
> il Signore-Dio, ha preso il suo seggio,
> e gli dèi del cielo e della terra rispettosamente lo onorano
> e inchinandosi s'avanzano verso di lui,
> dove essi decidono i destini per l'eternità, il destino della mia vita [14]),

E'dunque in questa sala che Marduk e il concilio degli dèi a Capodanno decidono i destini per il nuovo anno, traendoli a sorte con le cosidette tavole del destino, che Marduk porta sul suo petto in un pettorale [15]). Nel poema Enūma Eliš gli dèi si riuniscono in assemblea nella sala celeste dei destini, e decidono i destini per Marduk, prima che egli muova a combattere contro il mostro primordiale Tiamat [16]). Decisi i destini essi lo installano sul suo trono, come sovrano nel concilio divino [17]). Allo stesso modo viene installato il re babilonese nella sala dei destini del tempio al cospetto dell'intero concilio degli dèi. Il che si ricava dal noto testo relativo alla deificazione del re Lipit-Ištar [18]). La sala dei destini di Esagila è quindi un simbolo e una cópia della sala celeste Upšukkinnaku, e il re terrestre, che in essa viene installato

13) Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 140 sg.; Langdon, *The Babylonian Epic of Creation*, Oxford 1923, p. 221; Weir, *op. cit.*, p. 408; Furlani, *op. cit.*, p. 91.

14) Cf. *VAB* 4, p. 126-27 II 54 sg.

15) Cf. Enūma eliš IV 121-122 e Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, UUÅ 1950: 7, p. 10 sg.

16) Il concilio degli dèi si raduna in Upšukkinnaku, Enūma eliš III 115 sg.; cf. Furlani, *op. cit.*, p. 6 sg.

17) Cf. Enūma eliš IV 1 sg. immediamente dopo III 138; *a-na* ^{ilu}*Marduk mu-ter gi-mil-li-šu-nu i-šim-mu šim-*[*ta-šu*].

18) Cf. Zimmern, *König Lipit-Ištar's Vergöttlichung* (*BVKSGW* 68: 5), Leipzig 1916, p. 12-13: 18-28. Si osserve che Anu sovrasta Annunaki *ki nam-tar-ri-da*, p. 12-13: 18, „sul luogo fissato del destino".

19) Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris 1910, 168 sg.; Böhl, *Der babylonische Fürstenspiegel* (*MAOG* XI 3), 1937, p. 48 sg. Per il re come un' immagine della divinità cf. anche Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyrobabylonienne*, Paris 1939, pp. 234 sg.

e di cui viene deciso il destino, è un'immagine, un *tamšil-ili* di Marduk, re degli dèi [19]). E comelui porta sul suo petto le tavole dei destini [20]).

In Esagila c'erano dodici porte, come risulta dal noto testo misterico, Ludlul bēl nīmēqi, titolo il cui significato è: „Io voglio lodare il Signore della Sapienza" [21]). Un uomo uscito indenne da una mortale malattia, loda Marduk che lo ha salvato. Dalla tomba egli è tornato a Babel ed è entrato in Esagila. E qui passa attraverso le dodici porte del tempio. Ad ogni porta egli viene sottoposto a una cerimonia salutare, o compie eglistesso un rito [22]). Si può credere che il tutto costituisse un mistero di dodici ore, culminante nell'unione del supplice con la divinità. Dalla tomba della morte egli è venuto alla Vita [23]). E' allora che il nome del tempio acquista per lui tutto il suo valore simbolico. Egli passa attraverso Esagila, „la casa dove si alza la testa", con la testa alzata, *sag-íla,* così come fa il re sumerico, che nel tempio prende il suo posto *sag-íla,* „con la testa alzata": espressione che ritorna spesso negli inni dei re sumerici [24]).

Fra i vari ideogrammi per Babilon si trova anche l'espressione sumerica TIN.TIR.RA, il cui corrispondente accadico è *kišat balāṭi* [25]). E significa che Babel è il „bosco sacro della Vita". Si capisce subito che un tale nome è simbolico. Ma quali sono le associazioni che esso ha potuto risvegliare nella Mesopotamia antica? Esso ci porta immediatamente in un ambiente determinato della Babilonia meridionale. Proprio sulla costa del Golfo persico, vi era a quel tempo la città sumerica di Eridu, che aveva un tempio dedicato ad Enki, divinità delle profondità

20) Che io sappia, questo non si dice direttamente nei testi, ma è la conclusione che si deve trarre dal noto fatto che a Capodanno il re recita la parte del dio superiore, cf. specialmente il noto testo in Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I, Berlin-Leipzig 1931, p. 33 = *KAR* 307: 25-26 Ovv.

21) Publicazione di testo in Langdon, Babylonian Wisdom, Babyloniaca 7: 3-4/1923, pp. 129-229. Trad. in Langdon e inoltre in *ATAT*, pp. 273-281 e in *ANET*, pp. 434-437 (ambedue un poco antiquate), dove ci sono cenni bibliografici. A ciò si aggiunga: Witzel, *Or* 4/1935, pp. 107 sg. Le dodici porte di Esagila vengono enumerate nel passo *KAR* 10 + 11 Ovv. 2-15.

22) Questo importante passo è tradotto in Zimmern, *BVSGW* 70: 5/1918, p. 47 sg., anche in Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium,* Bonn 1921, p. 157 sg. Inoltre naturalmente nelle traduzioni già indicate sopra. n. 21.

23) Vedasi fra l'altro *KAR* 10 + 11 Rev. 6-8, Ovv. 3, 7 = Langdon, *op. cit.*, pp. 189 sg.

24) Cf. Zimmern, *BVKSGW* 68: 5/1916, p. 12-13: 4 e particolarmente p. 18-19: 50, *éš Enlilki Dur-an-ki-ka sag-íl-la gub-ni,* „nel tempio di Nippur, a Duranki è collocato colla testa alzata", detto di Lipit-Ištar.

25) Cf. *RLA*, I, p. 333 e *ŠL*; Furlani, *op. cit.*, I, p. 203.

marine e delle fonti [26]). Enki significa „Signore della Terra", ma questo nome viene col tempo sostituito da un altro, Ea, che significa „La casa dell'acqua". Il tempio si chiamava Eabzu, e cioè „Casa di Apsū" [27]). Che cos' è Apsū? E'il sumerico Ab-zu, formato da *ab*-casa e *zu*-scienza, ma che, come nome composto, designa l'oceano d'acqua dolce sul quale tutta la terra posa [28]). Il tempio di Ea era quindi la „Casa delle acque dell' abisso".

In Eridu c'era anche nel santuario un albero, „crescente in luogo puro", come è detto, „posto sopra Apsū" [29]). Quest'albero è l'albero della Vita. E cresce alla foce dei due fiumi. Ivi era il Paradiso sumerico [30]). Gilgameš parte per andare ivi a trovare il suo avo Utanapištim, „Colui che ha raggiunto la Vita", e ottenerda lui la Vita. Questo Utanapištim, in possesso dell'immortalità, abitava „lontano alla foce dei fiumi" [31]). Quando Gilgameš trova Utanapištim, riceve da lui una pianta misteriosa, che ha un nome simbolico: „l'uomo vecchio diventa giovane" [32]). Essa è una pianta che ha la capacità di dare nuova vita, è l'erba della Vita.

L'erba o l'albero della Vita vengono descritti in uno strano modo. Dell'Albero che è nel tempio di Eridu vien detto che è di lapislazzuli. E il poema di Gilgameš lo descrive così:

> Esso ha per frutto la cornìola.
> Grappoli d'uva vi pendono, dolci a vedere.
> Le foglie portano lapislazzuli,
> frutto portano meraviglioso a vedere.
>
> Poema di Gilg. IX Kol. V 48-51
> ed. THOMPSON, p. 52.

26) Per Enki cf. fra l'altro DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 31 sg.; FURLANI, *op. cit.*, I, pp. 122 sg.; DEIMEL, *Pantheon Babylonicum*, Roma 1914, 862; *RLA*, II, p. 374 sg. Per Eridu cf. DHORME, *op. cit.*, p. 32 e FURLANI, *op. cit.*, pp. 123-126; *RLA*, II, pp. 464 sg.

27) Cf. DHORME, *op. cit.*, pp. 32, 50; *RLA*, I, p. 122 sg.

28) Per l'aspetto cosmico da Apsū cf. FURLANI, *op. cit.*, I, p. 124 sg.; *RLA*, I, p. 122 sg.

29) Cf. *CT* XVI Pl. 46. 185 sg. *ša ana apsī tarṣu = abzu-ta lal-e.*

30) Cf. fra l'altro BURROWS, Tilmun, Bahrain, Paradise, *Orientalia* 30/1928, e l'importante *CT* XVI Pl. 46: 183 sg.; WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, UUÅ* 1951. 4, pp. 5 sg. FURLANI, *op. cit.*, II, p. 28 dice di Dilmun: „forse sede antica del paradiso terrestre dei Sumeri".

31) Poema di Gilgameš XI 195 sg.

32) Poema di Gilgameš XI 281.

E' stato osservato che l'albero qui descritto non è un albero vero e proprio, ma un simbolo cultuale, un tronco ornato con bande metalliche. E' questo l'albero che si trova in molti cilindri mesopotamici [33]).

Questo albero, l'Albero della Vita nel Paradiso, si leva dall'Apsū, dall'oceano d'acqua dolce [34]). Il santuario nel quale esso cresce può anche chiamarsi Apsū [35]). L'albero cultuale aveva il suo posto in un boschetto sacro nel recinto del tempio, ed era piantato o eretto nell' Apsū [36]). Il tempio mesopotamico aveva quindi un simbolo non solo per l'albero della Vita, ma anche per le acque dell'abisso, dal quale l'albero della Vita sorgeva. Dal punto di vista cultuale, l'Apsū era simbolizzato da una vasca d'acqua [37]).

Antiche iscrizioni narrano che alcuni re mesopotamici costruirono per la divinità una „Casa con l'Erba della Vita", che in sumerico si chiama Eunamtila, ed anche „un bel giardino dove cresce una pianta, l'Erba della Vita" [38]).

Noi possiamo quindi vedere come l'Albero della Vita e l'Acqua della Vita, che stanno in Paradiso, si ritrovano innanzitutto nel santuario di Enki a Eridu, ma da un punto di vista generale in ogni tempio mesopotamico. Perciò, come si legge, Enki è „Quello che conosce l'Erba della Vita, quello che conosce l'acqua della Vita" [39]). Ma il medesimo vale anche per altre divinità [40]).

La casa che noi abbiamo detto essere il santuario sumerico, può

---

33) Cf. Smith, *BSOS* 4/1926, p. 72. Per raffigurazioni di tale albero stilizzato cf. fra l'altro Frankfort, *Cylinder Seals*, London 1939, p. 205-267, dove si menzionano buoni esempi-tipo, Pl. XXXII-XXXIII, XXXV, XLI-XLII.

34) Cf. sopra p. 5 n. 29.

35) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 9 n. 4 con cenni bibliografici. Per l'Albero della Vita come simbolo cultuale nel santo giardino del tempio cf. p. 9 sg.

36) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 8 citazione dal testo *BA* X, p. 75 e da *AnOr* 10, p. 214: 2-6.

37) Cf. Furlani, *op. cit.*, I, p. 125. Ricostruzione di tale vasca in Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin 1933, p. 65 sg.

38) Cf. l'iscrizione di Šumu-ilu, Barton, *RISA*, p. 312: 1 sg. che è citata Widengren, *op. cit*, p. 10.

39) Cf. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944, p. 90: 65-67 dal „Viaggio d'Inanna a Hades". L'edizione scientifica di Kramer con testo sumerico è pubblicata in *Proceedings of the American Philosophical Society* 85/1942, pp. 293-323, dove si ritrova il passo menzionato p. 307 (297); cf. Widengren, *op. cit.*, pp. 33 sg., dove si dimostra che *ú-nam-ti-la* corrisponde completamente all' espressione accadica *šam balāṭi*, La Pianta della Vita.

40) P. es. Babbar, che possiede tanto l'Erba della Vita quanto l'Aqua della Vita, cf. Widengren, *op. cit.*, p. 34.

essere designata con la parola *ab*, il cui segno originario si pensa sia stato fatto ad immagine della capanna di canne, che è un tipo d'abitazione adatto al terreno paludoso della Babilonia del Sud [41]). Questa capanna di canne ha anch'essa un significato mitico e rituale.

Abbiamo già detto che il re sumerico soleva costruire „un bel giardino" dove una pianta cresce, „l'Erba della Vita". Il Paradiso con l'albero o l'erba della Vita era quindi raffigurato come un giardino. Il Paradiso è il giardino mitico. Ma un giardino ha bisogno di un giardiniere. Noi lo abbiamo in un mito sumerico famoso, ma difficile a interpretare, il mito di Dilmun, che è il nome del paradiso sumerico [42]). In esso si parla di un hieros gamos, tra il dio Enki e la dea [43]). Il giardiniere è colui che porta i frutti d'ogni specie ad Enki [44]). Ma il contesto è particolarmente oscuro, anche se il confronto con alcuni testi accadici ci aiuta alquanto a chiarirlo.

Nella leggenda di Sargon di Agade, che fu esposto dalla madre sul fiume, si legge:

> Akki, che attinge l'acqua, mi ha preso come suo bambino
> e mi ha allevato.
> Akki, che attinge l'acqua, mi ha fatto suo giardiniere.
> Mentre io ero giardiniere, Ištar si è innamorata di me.
> Ho esercitato il potere reale (X +) 5 anni.
>
> *CT* XIII Pl. 42 + 43 = *ANET*, p. 119.

L'entrata in iscena di Ištar è sufficiente per dimostrare lo sfondo mitico di questo testo. E'notevole inoltre che l'amore di Ištar è visibilmente connesso con l'esercizio dei poteri reali da parte di Sargon.

Il motivo di questa leggenda ritorna sotto forma di notizia storica nella cronaca babilonese relativa al re Enlil-Bānī:

„Irra-Imitti, il re, ha posto Enlil-Bānī, il giardiniere, come re sostituto, sul suo trone."

CCEBK II, p. 12: 8 f.

In questi due testi abbiamo un giardiniere che, secondo una tradizione più o meno leggendaria, diventa re.

41) Cf. Deimel, *Liste der archaischen Keilschriftzeichen*, Leipzig 1922, No. 100.

42) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 18 sg. Vedasi la pubblicazione del testo con trad. in Kramer, *Enki and Ninhursag. A Sumerian „Paradise" Myth*, New Haven 1945 (*BASOR* Suppl. Stud., No. 1); Witzel, „Ninchursag und Enki", *Or.* 15/1946, pp. 239-285.

43) Cf. Kramer, *op. cit.*, pp. 12: 73-14: 88; 14: 89-108; 109-127.

44) Cf. Kramer, *op. cit.*, p. 16: 165-178; cf. Widengren, *op. cit.*, p. 18 sg.

Se ora torniamo al poema di Gilgameš, troviamo anche lì un „giardiniere". Quando Gilgameš rimprovera Ištar per la sua capricciosa crudeltà verso i suoi amanti di prima, le dice:

„Tu hai amato Išullanu, il giardiniere di tuo padre.
Poema di Gilg. VI 64.

In realtà il posto di giardiniere presso il padre di Ištar, Anu, è ben conosciuto per essere in una lista di dèi, dove si parla di una divinità come del „grande giardiniere di Anu" [45]).

Il posto di giardiniere era uno degli uffici cultuali del re. Anche Agatia II 25 ci dice che il re Beletaras era un giardiniere [46]), e noi abbiamo già visto che i re mesopotamici piantavano boschetti sacri ad immagine del giardino del paradiso.

Abbiamo trovato che la dea nel paradiso si univa in amore col giardiniere di esso. Guardato dal punto di vista cultuale, il fatto significa che le nozze sacre venivano celebrate tra la dea e il re. E lo vedremo fra poco. Ma dove avveniva la celebrazione di queste nozze? Proprio nella capanna di canne, ornata di rami e di fiori colti nel giardino. In una liturgia sumerica che esalta le nozze sacre di Inninni-Ištar col re Idin-Dagan, si legge:

„Per la mia signora è stato preparato un letto,
Vi sono cosparse piante, della verzura, dei rami di cedro".
KIS 6, p. 23

Nella Mesopotamia del Nord, nella città di Ḥarran, sacra al dio lunare Sin, sopravviveva ancora in età islamica l'antica religione. L'arabo Al-Nadīm racconta:

„Durante il primo Kānūn, il quarto giorno del mese, alzano una *qubbah*, che essi chiamano la camera nuziale, a Bēlti, che è Venus-Ištar, la splendente dea ... e questa *qubbah* l'alzano sopra il pavimento di marmo che si trova nel *miḥrāb* (nel „Sancta Sanctorum") e vi appendono intorno varie specie di frutti, di erbe odorose e di rose rosse secche e quanto di frutti freschi riesce loro di trovare" [47]).

---

45) Cf. *CT* XXIV Pl. 3: 25; cf. Widengren, *op. cit.*, p. 17.

46) Cf. Böhl, *Het tijdvak der Sargonieden volgens brieven uit het koninklijk archief te Nineve*, Amsterdam 1949 (MKAW Afd. Letterk. N.R. 12:8), p. 42 n. 109; Widengren, *op. cit.*, p. 15 n. 7.

47) Cf. *Fihrist*, ed. Flügel, p. 324: 5-9. L'importanza di questo passo viene sottolineata in modo particolare da Stocks, *Berytus* III/1936, p. 33. Cf. inoltre Widengren, *RoB* VII/1948, p. 19.

Nel luogo più santo del tempio di Bēlti-Ištar in Ḥarran mettono-dunque una tenda a cupola, chiamata „la camera nuziale", e che viene adornata secondo rito.

La letteratura gnostica siriaca della Mesopotamia ci ha anche conservato una descrizione di questa camera nuziale, dove la Sapienza, (e cioè Sofia) "figlia della luce", celebra le sue nozze: una figura divina nella quale già da tempo è stata riconosciuta Ištar.

> Luminosa è la sua camera nuziale
> odorosa di balsami e d'ogni profumo,
> e spandente intorno un soave profumo
> di mirra e di foglie
> e d'ogni specie di olezzante fiore.
> Ivi sono sparsi rami di mirto
> e le porte sono ornate di canne.
> I giovani del corteggio la tengono abbracciata.
> Sette sono essi di numero,
> quelli che lei stesso ha scelti.
>
> PREUSCHEN, *Zwei gnostische Hymnen*, p. 13.

Un solo particolare per mostrare ancora la continuità con l'antica Mesopotamia. „La figlia della Luce" ha qui sette giovani nel suo corteggio. E' precisamente il numero che troviamo in un testo sumerico, dove di Ištar si dice:

> Inanna, i sette giovani del tuo corteggio nuziale, giacciono con te.
>
> *ZA* 45/1939, p. 170 n. 3

La camera nuziale ornata di fiori e di rami, che in origine è una semplice capanna di canne, si trova ancor oggi nella Babilonia meridionale nella setta gnostica dei Mandei, che abitano le paludi. Fiori e rami di mirto s'intrecciano qui alle pareti della capanna dall'interno e dall'esterno [48]).

Il tempio babilonese aveva dunque simboli cultuali non solo per il giardino del Paradiso e per l'Albero e per l'Acqua della Vita, che scorre tra le radici dell'Albero, ma anche per la capanna di canne che sta nel giardino, e dove la dea celebra le sue nozze col giardiniere, che ne è il suo custode. Nel culto è il re che fa da giardiniere. Egli porta in una

48) Cf. WIDENGREN, *Religionens värld*, 2. ed. Stockholm 1953, pp. 191-194 e *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, *UUÅ* 1946: 3, pp. 18 sg., 111-113 (per il rapporto fra hieros gamos e la capanna del paradiso).

mano l'Erba della Vita o un ramo dell'Albero della Vita [49]), sulla sua testa ha una corona intrecciata di rami dell'Albero della Vita [50]), è unto con l'olio tratto dall'Albero della Vita [51]), e in un'altra mano ha una tazza con l'Acqua della Vita, con la quale egli innaffia l'Albero [51]). Le più chiare raffigurazioni di questa cerimonia le abbiamo nel bassorilievo del re Ur-Namu, rappresentato nell'atto di innaffiare l'Albero della vita [52]), e nella statua del re Gudea, che tiene un'idria, dalla quale scorrono i due fiumi del paradiso, ed è nella stessa posa di Enki [53]).

In tali raffigurazioni di Enki a volte si vede l'Erba della Vita che cresce tra due fiumi i quali scorrono giù dal vaso ch'egli porta [54]). Per tal modo il re diviene il rappresentante del cosìdetto gruppo di Ea-Eridu, nel quale misteriose abluzioni, e cerimonie esorcistiche esequite con rami dell'Albero della Vita, hanno una grandissima parte [55]). Ad Apsū in Eridu sono associati i Sette Saggi, *Apkallē*, che in una mano portano appunto uno di tali rami, e nell' altra un'idria [56]). Il re, un rappresentante del protantropo Adapa, che è l'*apkallu* di Eridu [57]), è egli stesso un *apkallu*, proveniente dal gruppo di Ea-Eridu [58]). Quando ha nella mano l'Erba della Vita, egli ha la virtù di dar vita nel senso reale del termine. Idea che troviamo ancora con-

---

49) Cf. Widengren, *The King and the Tree of Life*, pp. 20 sg.

50) Cf. Widengren, *op .cit.*, pp. 17 n. 1; 38 con n. 1; 59.

51) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 59 sg.; Maqlū VII 37 dove si legge in un invocazione all' olio, *ap-šu-uš-ka šaman balāṭi*, „ti ho unto coll' Olio della Vita." Questo viene detto dal sacerdote espiatorio e purificatorio di Ea. Si confronti Schollmeyer, *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete*, Paderborn 1912, pp. 34-36 (40-41), dove vediamo parimenti un sacerdote del rito purificatorio di Ea come „inviato" volgersi al re nel rituale di *bīt rimki*. Supponiamo per ciò che il passo in Maqlū VII a in origine appartenuto allo stesso contesto rituale, cioè il culto di Ea-Eridu con la sua purificazione cultuale del re (prima) e del peccatore malato (dopo). Ma tutto questo problema richiede uno studio più particolareggiato.

52) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 13 fig. 2.

53) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 25 fig 4e p. 24 con n.1.

54) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 24 sg, con un rimando a Van Buren, *op. cit.*, p. 78.

55) Cf. Widengren, *op. cit.*, pp. 20 sg., 26. Per il clero nel gruppo di Ea-Eridu cf. Dhorme, *Les religions*, p. 206 sg. e *La religion assyro-babylonienne*, pp. 284-291.

56) Cf. Witzel, *AnOr* 15/1938, p. 98; Widengren, *op. cit.*, p. 20 sg.

57) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 21 n. con un rimando a Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsingfors 1938 (*Studia Orientalia* VIII), p. 28.

58) Il re ha in questo caso come prototipo il primo uomo e primo re Adapa,

servata nelle formule della lingua di corte dei tempi posteriori. In una lettera dell'età dei Sargonidi si legge:

> Il Signore, il Re ci diede la vita,
> l'Erba della Vita egli pose sotto il nostro naso.
> WATERMAN, *Royal Correspondence,* II, p. 40.

Sotto queste immagini ormai svuotate si nasconde la realtà di un antico culto. Quel che non era riuscito a Gilgameš, e cioè di impadronirsi dell'Erba della Vita, per dare la vita ai suoi sudditi, questo il sovrano mesopotamico si ritiene invece lo abbia tra i suoi poteri. Egli infatti dispone tanto dell'Erba della Vita che dell'Acqua della Vita.

L'Albero della Vita, a sua volta, è esso stesso un simbolo, il simbolo del dio che muore e rinasce, e che noi per mera convenzione chiamiamo col nome tipico di Tammuz [59]). Il suo nome in sumerico è Dumuziabzu, che significa „Figlio vero delle acque dell'abisso", e cioè di Apsū [60]). Ricordiamo infatti che l'Albero della Vita nacque su dall'Apsu, che alimentò le sue radici. Nel misterioso tempio di Eridu, dove questi due simboli furono trovati, c'era anche un boschetto consacrato a Tammuz e al dio del Sole, un boschetto che si dice essere stato vicino alla foce dei due fiumi [61]). Una buona parte dei testi liturgici salutano in Tammuz l'Albero della Vita, e precisamente come quello che senza l'Acqua della Vita vien meno e langue [62]), e come il forte cedro che di nuovo riprende vigore e rinverdisce, e sorge al mezzo di un boschetto di cedri [63]). Questo boschetto di cedri, „il monte dei cedri", è ancora un altro simbolo per il giardino del paradiso [64]). Ivi cresce il cedro-

che è *apkal Eridi,* „il Savio da Eridu", cf. WIDENGREN, *op. cit.,* p. 20 sg. In questa antichissima qualità di sacerdote del rito purificatorio (in origine nel gruppo di Ea-Eridu) ancora i re assiri si chiamano *išippu,* sacerdote del rito espiatorio, cf. DHORME, *Les religions,* p. 200 sg., un' eridità sumerica, cf. WIDENGREN, *op. cit.,* p. 13 sg. per il re come *išib* e *ramku.* Un *apkallu* e un sacerdote del oracolo e anche il sovrano ha tale funzione. Il re Enmeduranki è in effetto l'avo mitico dei *bārū,* che tiene in mano il ramo di cedro, cf. WIDENGREN, *op. cit.,* p. 20.

59) Cf. WIDENGREN, *op. cit.,* pp. 11, 44 sg.

60) Cf. TALLQVIST, *op. cit.,* pp. 285, 469; DHORME, *Les religions,* p. 115 sg.

61) Cf. sopra p. n. e il testo *CT* XVI Pl. 46 sg.; DHORME, *op. cit.,* p. 116.

62) Cf. WIDENGREN, *op. cit.,* p. 11 sg. con un rimando al celebre testo R IV 27 No. 1 = ZIMMERN, *Sumerisch-babylonische Tammuzlieder, BVKSGW* 59/1907, No. 3; LANGDON, *Sumerian and Babylonian Psalms,* Paris 1909, pp. 300 sg.

63) Cf. WIDENGREN, *op. cit.,* p. 45.

64) Cf. WIDENGREN, *op. cit.,* p. 45 con un rimando a KRAMER, *JAOS* 64/1944 p. 13, n. 48 (cf. p. 44 n. 2).

ḫašur, che rappresenta insieme il re e il dio, che ha vita con l'acqua che Enki, il signore di Apsū attinge da Apsū e versa sui cedro [65]). Nei riti di purificazione che vengono celebrati nel gruppo di Ea-Eridu, si può anche dire che l'acqua viene attinta dalla foce dei due fiumi, e cioè dai fiumi del Paradiso [66]).

Le liturgie sumeriche o bilingui parlano spesso di un enimmatico luogo nel tempio che ha nome *gi-par*, o, come suona l'imprestito accadico, *giparru* [67]). La parola, a giudicare dalla scrittura, significa: „l'abitazione tenebrosa", dato che *gi* è uguale a *ṣalmu*, e *par* è uguale a *šubtu* [68]). Il poema della Creazione parla di Enki come di colui che ha fondato il suo *giparru* su Apsū.[69]) Questa camera tenebrosa è la parte del tempio, dove è stato celebrato il hieròs gamos. L'ultimo re neo-babilonese Nabuna'id fece consacrare la sua propria figlia, sorella del principe ereditario Belšarusur, ad archijerodula, e cioè ad *ēntu* o "sposa di Dio", al servizio del dio lunare Nannar in Ur. Contemporaneamente fece restaurare il *giparru* nel tempio di Nannar in Ur.

> Egipar, la sacra abitazione, nella quale era uso di celebrare il rito della sposa del dio, il cui luogo era stato in quel tempo trascurato ed era caduto in rovina. Cespugli e alberi da frutto selvatici vi eran cresciuti. Ora io ho fatto tagliare gli alberi e portar via i sassi e le macerie. Così potei io vedere l'edificio e trovai di nuovo il documento della sua fondazione.
>
> Böhl, *Opera Minora*, p. 185: 39-44 [70]).

Poichè il *giparru* conteneva un boschetto sacro, noi possiamo capire che nell'abbandono di vari secoli, gli alberi s'erano estesi e questa parte del tempio s'era trasformata in un cumulo di macerie coperte dalla vegetazione. Questo è il *giparru*, restaurato da Nabuna'id che Woolley ha col suo scavo messo alla luce in Ur; il quale *giparru* era costituito di

---

65) Šurpu IX 13: 122-130 citato in Widengren, *op. cit.*, p. 45.

66) *CT* XVII Pl. 25: 64-67 = Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, II, London 1904, p. 94 citato in Widengren, *op. cit.*, p. 46.

67) Vedasi fra l' altro Streck, *VAB* 7, p. 289 n. 13; Langdon, *op. cit.*, p. 67 n. 9. Registrato come prestito già in Leander, *Ueber die Sumerischen Lehnwörter im Assyrischen, UUÅ* 1903: 3, p. 23: 176-177.

68) Cf. *ŠL gig-par*, 427, 37 „urspr. Laube?, Laubhütte?; e. Kultraum". Per *gig* (*gig*), „oscuro", cf. *ŠL*.

69) Enūma eliš I 75-77.

70) Con testo e commento particolareggiato anche in *Symbolae ad Juris Orientis Antiqui pertinentes PAULO KOSCHAKER dedicatae*, Leiden 1939, pp. 151-178.

un edificio con un boschetto d'alberi nei pressi della *siqurat* [71]). Questo *giparru* è dunque, entro il recinto del tempio, il corrispondente cultuale del mitico boschetto del paradiso, dove il dio e la dea hanno celebrato le loro nozze. Perciò si dice che il re, che è il rappresentante cultuale del dio, entra nel *giparru*, e che è in esso che vengono assegnati lo scettro e il trono [72]), così come nelle liturgie sumeriche è detto che il re è scelto come sposo di Ištar e che s'insedia nel *giparru* per sempre [73]). Dal punto di vista del culto tutto codesto indicava che una statua del re sumerico veniva eretta in questa parte del tempio, nella quale egli aveva celebrato la sua elevazione al trono e le nozze con la dea [74]). Il che ci richiama alla memoria la connessione che v'è tra la sovranità e il hieròs gamos nei testi mitici [75]).

In conclusione, è solo da questo che noi comprendiamo quale fosse il simbolismo presupposto dall'ideogramma del nome Babel, che significa „il boschetto della Vita" [76]).

In Mesopotamia pertanto noi abbiamo seguito due linee mitico-rituali, rispecchiate dal simbolismo del tempio, due linee che, potremo chiomare semplificando la linea cosmica e la linea del paradiso [77]).

71) Cf. Woolley, *AJ* V, pp. 377-385; *Ur Excavations,* V, London-Philadelphia 1939; *RLA,* II, p. 279.

72) Cf. Schollmeyer, *Sumerisch-Babylonische Hymnen und Gebete,* p. 12: 10-14; Zimmern, *König Lipit-Ištar's Vergöttlichung,* p. 12: 36.

73) Cf. Witzel, *KIS* 5-7, p. 57 Vs. II. I nemici rapiscono Tammuz da *giparru,* cf. fra l'altro Langdon, *Sumerian Liturgies and Psalms,* Philadelphia 1919, p. 272: 45-46

74) Cf. par l'erezione delle statue dei sovrani sumerici nei tempii Labat, *op. cit.,* p. 371 sg. con punti di vista divergenti, spiegabili col fatto che non ha tenuto conto dei testi e contesti qui citati.

75) Cf. Widengren, *The King and the Tree of Life,* p. 16 sg.; *Religionens värld,* 2. ed., pp. 136 sg.; Poema di Gilgameš VI 1 sg., dove Ištar offre a Gilgameš hieros gamos, il che secondo le linee 14-16 doveva condurre al suo dominio assoluto: re, sovrani e principi devono inginocchiarsi dinanzi a lui.

76) Cf. sopra p. 4 n. 25.

77) Generalmente si discerne soltanto un simbolismo cosmico nel tempio di Mesopotamia, cf. il simbolismo triplice che Böhl, *Opera minora,* p. 460 ritrova: il grande tempio Esagila è un' immagine della terra, la casa di festa oppure *bit akitu* un simbolo del regno di sotterra, e il piccolo tempio in cima a *siqurat* una raffigurazione del „preportale" del cielo con le sue sette sfere. La simplificazione nella nostra terminologia adoperata sopra deriva dal fatto che si può considerare che anche il paradiso ha un aspetto cosmico, poichè si suppone che era situato sulla montagna degli dèi al nord oppure „il monte dei cedri". Ma ovviamente questo non è il caso della topografia sudbabilonese relativa al paradiso quale è stata elaborata in Erilu, sebbene anche lì il legame con *apsū* dia certo carattere cosmico all'idea del paradiso.

Dal punto di vista dell'architettura, quest'ultima è la linea più antica, perché è quella che è rappresentata dalla casa del dio, che è la forma originaria del tempio in Mesopotamia, e precisamente dalla capanna di canne che è la prima e più antica costruzione sacra [78]).

2. Anche nella Siria e in Palestina il tempio ha un'orientazione cosmica. Gerusalemme è considerata come l'ombelico della terra, allo stesso modo come lo è Babel. Perché anche in Mesopotamia la città sacra è pensata como il centro del mondo. Essa è *rikiṣ mātāti*, „il cordone ombelicale delle terre" [79]). Così anche Gerusalemme è rappresentata come il centro della terra, e tutta una serie di testi ebraici adoperano in questo senso la parola „ombelico" o *ṭabbūr* (Ezech. 38, 12). Sull'ombelico della terra è anche il tempio di Gerusalemme [80]). E qui tocchiamo a un'altra linea simbolica, connessa con la speculazione relativa al labirinto, per la quale dobbiamo contentarci solo di questo accenno [81]).

Dal punto di vista del mito, il tempio sorge sul monte degli dèi, che è il corrispondente cultuale del giardino del Paradiso. E nel tempio di Gerusalemme noi riconosciamo non pochi degli elementi che abbiamo precedentemente trovati in Mesopotamia. Ci si ricorda di Apsū l'oceano d'acqua dolce. Ebbene, come in Mesopotamia, così nel tempio di Salomone (I Re 7, 23-26) esso è rappresentato da una vasca detta „il Mare" o *Yam* [82]). Ed anche di *apsū* abbiamo il corrispondente siriaco e palestinese. In ebraico infatti si ha l'espressione *apsē ʾarʾaṣ*, che vuol dire „i termini della terra" [83]). Ma il termine *ʾapʾaṣ* designa

78) Cf. il segno arcaico per *ab* = *bītum* = casa, cf. Deimel, *Liste der archaischen Keilschriftzeichen*, No. 100.

79) Cf. fra alstro Böhl, *op. cit.*, pp. 324 sg. e particolarmente per *rikiṣ mātāti* p. 430 e pp. 460, 524 n. 4 (per la città di Assur come *markaṣ mātāti*, designazione alternante di *rikiṣ mātāti*).

80) Cf. Böhl, *op. cit.*, p. 524 n. 4; Burney, *The Book of Judges*, 2nd ed. London 1930, p. Gudic. 9: 37).

81) Cf. fra altri Wensinck, *The Idea of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam 1917 (*VKAWA* N.R. 19: 2) e Böhl, *op. cit.*, pp. 324 sg.

82) Cf. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 3rd ed. Baltimore 1953, p. 148 sg. con note p. 217; Galling, *BRL*, p. 342.

83) Cf. Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 17. Aufl., Leipzig 1921, p. 60 a s.v. אֶפֶס A) con indicazione di passi; Köhler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, p. 78 a, dove viene registrato anche l'ugaritico *'ps*; cf. inoltre Jean, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1954 sg., p. 36 sg. La parola ugaritica *'ps* a

propriamente l'abisso d'acque dolce che si apre all'estremo confine del mondo [84]). L'idea che laggiù è la sede di Dio si trova nei testi di Ras Shamra, secondo i quali il Dio supremo El abita

allo sbocco dei due fiumi
tra le correnti dei due abissi marini.

I AB I 5-6.

E' di queste correnti che si parla nel Salmo 18, 16, ed è un simbolismo altrettanto complesso quanto il mesopotamico quello di cui si presente l'esistenza dietro la vasca d'acqua del tempio di Salomone [85]).

Ma anche l'altare, sul quale venivano bruciate le vittime, rispecchia, come 40 anni fa ha dimostrato l'Albright, le rappresentazioni sosmiche della Mesopotamia [86]). Esso era formato da tre piani quadrati. Il più basso era di 16 braccia, il mediano di 14, e il più alto di 12. Il più basso poggiava su una piattaforma, detta „il seno della terra", *ḥeq hā'ārᾱṣ*. La parte superiore, ornata ai quattro canti da quattro corni, si chiamava *har'el* o *ar'el* [87]). E l'Albright ha certo ragione nel ritenere che il nome sia un imprestito dal mesoptamico *arallu*, che designava tanto il monte degli dèi quanto il regno di sotterra. In effetti l'ebraico *har'el* significa „monte di Dio", ma questo significato è una interpretazione popolare [88]).

---

ricevuto un significato più esteso e vuol dire „fine", „termine", in generale. Il ovestsemitico *'ps* è ovviamente un prestito da *apsū*; giacchè l'oceano di acqua dolce significava il termine della terra, questa parola ha preso in ugaritico e ebreo l'accezione „fine". Le opere lessicali citate fanno naturalmente il confronto con l'accadico *apsū*. Cf. inoltre Dhorme, *Les religions*, p. 32, dove è notata anche l'identità.

84) Nel passo Is. 40 : 17 אֲפֵס ha la stessa accenne di *apsū*, il che è già stata sottolineata da Peters, *ERE* VI, p. 154 a n. 5. Ci si ricorda della lotta di Jahve contra il primo mare e la sua vittoria su diesso. Qui si trova dunque un'allusione alla sua lotta contro l'Abisso del mare. Per luogo del *apsū* al termine della terra cf. Meissner, *op. cit.*, p. 111 sg. (= *nāru marratu*).

85) Bisogna confrontare l'espressione ugaritica *mbk nhrm/qrb apq thmtm* con l'ebreo מבכי נהרות Job 28 : 11 e osservare la correspondenza all'espressione accadica *ina pī nārāti* citata sopra p. 5. Nei testi ebrei cf. inoltre fra l'altro Salmo 18 : 16, אפיקי מים.

86) Cf. Albright, *JBL* XXXIX/1920. pp. 137-142.

87) Cf. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 151

88) Albright, *ib.* La traduzione data da Köhler-Baumgartner, *op. cit.*, p. 86 b secondo Nöldeke, *Neue Beiträge zu semitischen Sprachwissenschaft*, 1910, p. 156 „Feuergrube, (fire-pit) hearth" non tiene conto della connessione di cosa con *arallu* dimostrata da Albright. La spiegazione di Albright non viene affatto menzionata, neanche in *Supplementum*.

Il termine „seno della terra" offre un particolare interesse, perché corrisponde all'accadico *irat erṣeti* o *irat kigalli*, usato a designare le fondamenta di Etemenanki a Babel [89]). Anche in Mesopotamia la torre del tempio poteva essere coronata in cima da quattro torri. [90]). Seguendo l'Albright noi possiamo giungere alla conclusione che il simbolo del monte di dio che si èleva dal mondo di sotterra, è nel tempio di Gerusalemme preso dai Fenici, i quali a loro volta lo tolsero dai Mesopotamii [91]).

La tribuna sul quale sta il re Salomone quando, durante la consacrazione del tempio, recita la sua preghiera di capo dei sacerdoti, ha nome *kiyōr*, ed è una pedana quadrata di cinque braccia quadrate per tre di altezza (II Cronache, 6, 12-13). Anche qui è la Mesopotamia che ci dà la chiave del suo simbolismo, e si deve all'Albright d'averla trovata [92]). Giacché il termine con cui vien designata è anch'esso un imprestito, e viene da *kiur*, che indica tanto un grande vaso di rame, quanto le „fondamenta" o una „piattaforma", e „l'ingresso al mondo di sotterra", *nērib erṣeti* [93]). Con che siamo di nuovo ricondotti al medesimo simbolo. Ed è da osservare, che il re, durante la consacrazione del tempio alla festa del Nuovo anno, ha il suo posto su una piattaforma che, — se l'interpretazione ch'io do di alcuni tratti della regalità sacrale in Israele, è esatta [94]), — simboleggia la discesa al mondo di sotterra, donde egli è ritornato come rappresentante cultuale del dio che muore e risorge.

Nel simbolismo del tempio noi abbiamo più volte trovato delle forme cubiche. Il tempio siriaco-palestinese ha una triplice partizione [95]).

89) Cf. Albright, *op. cit.*, pp. 150, 152. Un altra ipotesi molto suggestiva fa avanzata da Morgenstern al congresso di storia delle religioni a Roma nel aprile 1955. Cf. *VT* X/1960, p. 149. Cf. inoltre Yeivin, Jachin and Boaz, *PEQ* 1959, pp. 6-22.

90) Albright, *op. cit.*, p. 152 e p. 218 con n. 91.

91) Albright, *op. cit.*, p. 152.

92) Albright, *op. cit.*, p. 153 sg.

93) Albright, *op. cit.*, p. 154.

94) Cf. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955, p. 30 con n. 78 e 80 p. 95. Per il re come rappresentante del dio che muore e risorge su territorio ovestsemitico-israelitico cf. Widengren, *op. cit.*, pp. 63-76 e *SEÅ* X/1945, pp. 66-81.

La mancanza di spazio ci proibisce una discussione con pareri divergenti.

95) Cf. p.es. oltre Albright, *op. cit.*, p. 143 in primo luogo Möhlenbrink, Der Tempel Salomos, 1932; Wright, *The Biblical Archaeologist* IV 2/1941; Alt, *Kleine Schriften*, II, pp. 100-115; Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pp. 436-446. Möhlenbrink e Alt considerano che ragioni vero-

Il pronao, *ēlām,* tolto in prestito all'accadico *illamu*; l'edificio del tempio, *hēkāl,* derivato da *ēkallu-é-gal*; e l'interno di esso o Sancta Sanctorum, *dᵉbīr*. Le misure di quest'ultimo (1 Re. 6, 20) erano di venti braccia in lunghezza e altrettanti in larghezza e in altezza, per modo che il tutto formava un cubo perfetto con 20 braccia di lato. Ciò che ci richiama l'Etemenanki di Babel [96]).

L'Albright ha anche indagato un senso simbolico delle due colonne turifere Jakin e Bōᶜaz (e cioè Baᶜalaz) [97]), ma per noi ora ha maggiore interesse il vedere come il simbolismo del giardino del Paradiso è stato rispecchiato dai culti di Palestina e di Siria.

E cominciamo con l'osservare che il luogo del culto e il tempio nella Palestina mostrano la stessa connessione tra l'acqua e l'albero, tra la vasca e il boschetto sacro, che abbiamo conosciuta in Mesopotamia [98]). Dove una divinità era venerata, v'erano una fonte e un albero sacri. Nel tempio di Gerusalemme noi abbiamo già visto che c'era una vasca. Una fonte inoltre e un ruscello erano davanti all'edificio [99]). Noi sentiamo spesso parlare di alberi che crescono nel recinto del tempio [100]). Che quell'acqua e questi alberi fossero l'Acqua e l'Albero della Vita, non è dubbio. Ezech. 47, 9, 12 parla in modo indubitabilmente chiaro della vita che si trova nell'acqua e degli alberi che vi crescono e che hanno foglie che non appassiscono e frutti che non vengon mai meno. È importante è che quest'acqua della Vita è proprio l'acqua dei „due fiumi" che noi già conosciamo. „I loro frutti saran

---

simili fanno concludere che la costruzione e la posizione del tempio in Gerusalemme dipendono in origine dal tipo di tempio assiro.

96) Cf. sopra p. 1 n. 4.

97) Cf. ALBRIGHT, *op. cit.*, p. 144 sg, la cui spiegazione pare molto plausibile. BARROIS, *op. cit.*, p. 438 esprime un scetticismo moderato di fronte alla spiegazione di ALBRIGHT, che ritiene possibile ma niente affatto sicura. Per un'altra ipotesi suggestiva cf. sopra p. 16 n. 89. Il numero di ipotesi è del resto abbastanza alto in questo caso.

98) Cf. sopra p. 6 sg.

99) Il ruscello di Rogel, En Rogel, rimandi a passi e cenni bibliografici da GESENIUS-BUHL, *op. cit.*, p. 583 a : c), il ruscello Gihon, GESENIUS-BUHL, *op. cit.*, p. 138 a-b. Tipicamente questo è il nome di uno dei fiumi del paradiso, Gen. 2 : 13. Per il significato cultuale e mitico di Gihon cf. WIDENGREN, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel, UUÅ* 1941 : 7, 1, pp. 23 sg. Per gli alberi e fonti cultuali ai luoghi di culto di Kanaan e di Israele in generale cf. WIDENGREN, *The King and the Tree of Iife,* p. 36 con n. 1.

100) Cf. passi quali Salmi 46 : 5; 52 : 10; 92 : 13-14.

d'alimento e le loro foglie di medicina" [101]). Che è quel che abbiamo trovato in Mesopotamia. Non è strano quindi che nell'Apocalisse, 22, 1-2 i torrenti d'acqua siano chiamati l'Acqua della Vita, e gli alberi l'Albero della Vita [102]). Anche quindi nel tempio di Gerusalemme vi son gli elementi cultuali rispondenti al mitico giardino del paradiso.

E v'è anche la capanna, come sede del dio. Nel Salmo 76,3 si dice di Jahvè:

In Šālèm è la sua capanna
e cipressi son le assi che vi stan sopra.

Un *midrash* a questo passo spiega:

„In principio lo Santo, e sia lodato, si fece una capanna di foglie in Gerusalemme" [103]). Con che ci fa sapere che la capanna di cui si parla nel salmo, era una capanna di foglie, una *sukkāh* [104]).

Ma anche gli adoratori di Jahvè avevano le loro capanne di foglie, i *sukkōt*, che essi alzavano per la festa del Nuovo Anno, detta di qui anche „festa dei tabernacoli" o *sukkōt* [105]).

Questa capanna la troviamo anche nel Cantico dei Cantici, 1, 16:

Bela sei tu amica mia, e dolce,
e il nostro giaciglio è verde di foglie.
Le travi della nostra casa sono di cedro
e cipressi on le assi che vi stan sopra.

Considerato lo sfondo cultuale del hieros gamos, che molti studiosi ormai trovano rispecchiato nel Cantico dei Cantici [106]), non è forse troppo ardito supporre che la capanna nuziale dei due amanti non è che la capanna a noi nota in Mesopotamia [107]). E viene opportuno ricordare la descrizione che Teocrito ci dà della sala di foglie che nella festa di Adone faceva da camera nuziale ad Adonis-Adon e ad Afro-

---

101) Cf. WIDENGREN, *Psalm 110*, p. 23 e *The King and the Tree of Life*, p. 37 n. 1.

102) Cf. WIDENGREN, *Psalm 110*, p. 23 con n. 3.

103) Questo passo di midrash è stato sottolineato in contesto pertinente da OESTERLEY, *Myth and Ritual*, ed. HOOKE, London 1933, p. 136.

104) Cf. OESTERLEY, *ib.*

105) Per la festa di *sukkōt* cf. OESTERLEY, *op. cit.*, pp. 122 sg.

106) Cf. la bibliografia da ROWLEY, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, London 1952, pp. 213-232. ROWLEY stesso non condivide il parere espresso qui sopra.

107) Cf. sopra p. 8 sg. e p. 14.

dite-Aštarte [108]). Era una capanna del genere quella che i Cananei e gl'Israeliti mettevano su nelle vigne, in un luogo apposito, una specie di piazza per la danza, chiamata *māḥōl* [109]). Ivi danzavano ancora in età tarda le fanciulle giudee, cantando un canto che comincia:

> Giovane, leva su i tuoi occhi, e guarda chi tu scegli.
> Fissa i tuoi occhi non sulla bellezza, ma sulla famiglia!
> Mishnah Taᶜaniyyoth IV 8 [110]).

E' a questa danza, seguita da un pellegrinaggio al monte Sion, che allude il profeta Geremia [111]). Ma la più antica notizia ci è data da Giùdici, 21, 19, dove i beniaminiti si servono di questo antico usanza per trovar moglie [112]). Ed anche i testi di Ras Shamra parlano della capanna intrecciata, o sala di foglie, detta *'adr*, parola che si ritrova nell'assiro *adru*, e designa la sala di foglie intrecciata nella quale nel tempio veniva celebrato il hieros gamos del dio [113]). Ma ciò che sí vuole sottolineare, è la corrispondenza che nel mito e nel rito è tra il dio e i suoi adoratori. Il dio celebra le sue nozze sacre nella capanna che è nel tempio, e nei *sukkōt* alzate nello spiazzo preparato per la danza i giovani si uniscono alle fanciulle.

Il rito nel quale veniva attinta l'acqua aveva in Mesopotamia un'importanza capitale, come quello che serviva a dar la vita, ed era per mezzo di esso che Tammuz veniva fatto risorgere. Simbolicamente esso rappresentava la pioggia, e veniva celebrato nella festa dei Sukkōṯ, Sukka IV 9 [114]).

Oltre che nella forma che s'è detta e in connessione con l'acqua, l'Albero della Vita si ritrova in Gerusalemme anche in un altro aspetto e in una forma assolutamente inattesa. Se si guardano le riproduzioni

---

108) Cf. la famosa descrizione da Theokritos della festa di Adone, Widengren, *RoB* VII/1948, pp. 19 sg. con rimando p. 20 n. 1 all' eccelente commento dato da Glotz, *REG* XXXIII/1920, pp. 169 sg.

109) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 20 sg.

110) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 20 con rimando a Morgenstern, *JQR* VIII/1917, p. 31.

111) Cf. i passi Ger. 31 : 4, 6, 12, citati da Widengren, *op. cit.*, p. 21.

112) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 21 con cenni bibliografici.

113) Cf. Widengren, *op. cit.*, con rimando a S. Smith, *PEQ* LXXVIII/1946, p. 6.

114) Cf. Widengren, *Sakrales Königtum*, p. 41 con n. 46 p. 100, e per la connessione fra pioggia, hieros gamos e festa di *sukkot* p. 112 n. 76.

115) Cf. Widengren, *The King and the Tree of Life*, Additional Note No. 2, pp. 64-67, con fig. 19-22.

del candelabro a sette bracci, quale dapprima fu in uso nel tempio e più tardi nella sinagoga, si vede subito che si tratta di un albero [115]). Ch'esso sia il simbolo dell'Albero della Vita, è stato già da tempo riconosciuto [116]). Ma chi confronti le immagini che noi ne abbiamo con quelle sumeriche dell'Albero dela Vita sulla cima del monte del mondo, s'accorge subito che le due rappresentazioni coincidono [117]).

Il simbolismo del Paradiso, in cui il re è raffigurato come giardiniere, con in mano il ramo della Vita e una corona di foglie sulla testa, e quello in cui come Albero della Vita egli rappresentava il dio che muore e rinasce, hanno lasciato le loro tracce anche in Palestina, sia per l'età israelitica che per quella che la precede. Mosè porta uno scettro tagliato dall'albero del Bene e del Male del Paradiso [118]). Ad esso va anche ricollegato il bastone sembre verdeggiante di Aronne [119]). Ma nei monumenti cananei al posto di questo ramo è il loto egiziano, anch'esso simbolo della pianta della Vita [120]). Nei sigilli mesopotamici l'Albero della Vita stilizzato a sette bracci è in funzione di scettro [121]). E per finire v'è tutta una serie di testi ebraici e cananei, nei quali il Messia davidico è raffigurato come albero di proporzioni cosmiche o come ramo o come „giusto pollone" [122]). Lo stesso Jahvè in Osea, 14,9, dice [123]):

> Io sono simile a un verde cipresso,
> da me sarà il tuo frutto trovato.

Per modo che, nelle sue linee generali, noi troviamo nella Siria e nella Palestina dell'età israelitica lo stesso simbolismo della Mesopotamia.

3. Le tribù iraniche, che poco dopo il 1000 passarono nell'Iran occidentale, dove noi possiamo storicamente accertarle nel secolo nono [124]), non avevano edifici sacri di nessun genere, e celebravano i

---

116) Cf. *JE* III, p. 531 sg. rimando da Widengren, *op. cit.*, p. 64.

117) Cf. fra l'altro le raffigurazioni fig. 22 in Widengren, *op. cit.*, p. 66 e fig. 21 *ib.*

118) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 38 con n. 2.

119) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 39.

120) Cf. le raffigurazioni in Widengren, *op. cit.*, pp. 29 fig. 7, 30 fig. 8-9 e p. 31 fig. 10-11.

121) Cf. Widengren, *op. cit.*, Additional Note No. 6, pp. 62-63.

122) Cf. Widengren, *op. cit.*, pp. 49 sg. L'espressione ebraica **צמח צדיק**, „giusto pollone", ha la sua corrispondenza esatta e il suo modello nel fenicio **צמח צדק**, cf. Widengren, *op. cit.*, p. 51 sg.

123) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 55 sg.

124) Nelle iscrizioni di Salmanassar III dall'anno 835.

loro riti o dentro grotte o in luoghi alti a cielo scoperto [125]). E però il simbolismo che noi troviamo nei luoghi di culto degli Iranici, è di tutt'altro genere da quello mesopotamico, e questo anche quando, sotto l'influenza della cultura mesopotamica, essi cominciarono a costruire dei templi [126]). E in esso troviamo gli elementi che caratterizzano le religioni indoeuropee [127]).

Diamo uno sguardo al famoso tempio di Šīz in Azerbeidjan, quale noi lo conosciamo dagli scavi e dalle descrizioni di quelli che l'hanno veduto. Ringbom ha cercato di ricostruirlo [128]). Il tempio partico era in generale una costruzione quadrata [129]). Il tempio di Šīz è anch'esso quadrato, ma con una cupola che simboleggia la volta del cielo [130]). Le prime testimonianze che noi abbiamo di questa cupola sono dell'età sassanide, ma i suoi prodromi risalgono almeno all'età dei Parti [131]). La forma cubica dell'edificio ci riconduce alla forma del tempio e della torre-tempio mesopotamica. Ma è fatto importante che nel compendio iranico Bundahišn si leggono le seguenti parole [132]):

„Le misure della volta delcielo sono tali: che la sua larghezza è pari alla sua lunghezza: e la sua lunghezza è pari alla sua altezza, e la sua altezza alla sua profondità".

Il cielo quindi è pensato come un cubo. La medesima immagine del cielo troviamo nella Cronaca di Zūqnīn [133]) che contiene un buon

---

125) Cf. Herodotos I 131 per luoghi di culto a cielo scoperto, e per luoghi di culto in grotte e caverne cf. fra l'altro Strabo XI 7,5 e Porphyrios, De antro nympharum, 6; Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955 (anche in *NUMEN* I-II/1954-55), pp. 56-58 (70-72).

126) Cf. Widengren, *op. cit.*, p. 57 sg. (71 sg.).

127) Cf. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, p. 369, specialmente per condizioni iraniche, e Widengren, *op. cit.*, p. 57 (71).

128) Cf. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm 1951, particolarmente pp. 78-109.

129) Cf. Hopkins, *Berytus* VII/1942, p. 7 f.

131) Questo risueta chiaramente dai risultati degli scavi, cf. Wilber, Parthian Structures at Takht-i-Sulayman, *Antiquity* XII No. 48/1938, e viene confirmato da parecchi passi nella letteratura. Discuterlo qui ci condurebbe troppo lontano.

132) Bundahišn ed. Anklesaria, p. 18: 10 sg = Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, I, Uppsala 1928, p. 81. 9-12, *parkān bun i asmān čandīh. pahnāδ i-š drahnāδ čandīh, drahnāδ hač-aš bālāδ čandīh, bālāδ i-š zahyāδ hamōk-handāč*. Nyberg da una forma testuale leggermente emendata e alquanto divergente. Cf. inoltre Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Geisteswiss., Heft 70, Köln und Opladen 1960, pp. 75 sg.

133) Cf. *CSCO* III 1: 1 p. 71: 1-5.

numero di idee iraniche [134]). E così ancora nella speculazione gnostica del Corpo Ermetico (X, 25) e in un passo gnostico dell'Epistola agli Efesii (3, 12) [135]). D'altra parte, la rappresentazione della Gerusalemme celeste come di un cubo di 12.000 stadii di lato, quale ci è data dall'Apocalisse (21, 16) ci riconduce insieme alla Mesopotamia e all-Iran [136]).

Il tempio del fuoco in Šīz è pertanto una raffigurazione del cielo concepito in forma di cubo. Ma sul cubo poggia una cupola, che è lo speciale simbolo della volta.

Prima di arrivare a unire una cupola a un cubo, ci ci contentava, come s'è detto, di una semplice grotta. Per farsene un'idea, basta pensare alle grotte e agli ipogei dei Misteri di Mitra [137]). Il soffitto della grotta era dipinto in modo da raffigurare un cielo azzurro e stellato [138]). Lo zodiaco era rappresentato tutto intorno all'abside nell'estremo fondo della caverna, e insieme anche erano le figure simboliche del Sole e della Luna [139]). Nella grotta v'era una fonte [140]). Ma non basta. Noi abbiamo notizia, attraverso la tradizione, della grotta nella quale i sacerdoti iranici, i Magi, aspettavano la nascità del Re salvatore, sul monte che portava il nome di „Monte delle Vittorie" [141]). E qui è la Cronaca di Zuqnin che è particolarmente importante [142]). Ora in questa tradizione si parla tanto dell'albero che della fonte [143]). Il Re e Salvatore del mondo, in forma di una stella luminosa, sulla cima di una colonna di fuoco, scende sul Monte delle

---

134) Ho sviluppato questo dettagliatamente in *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pp. 73 sg.

135) Cf. p. es. Dibelius, *An die Kloster Epheser, an Philemon*, Tübingen 1927, p. 58.

136) Per la Mesopotamia cf. sopra p. 1.

137) Cf. Cumont, *TMM*, I, pp. 54 sg.

138) Cf. la sala del culto nel mithraeum in Dura-Europos, *The Excavations at Dura-Europos, Prelim. Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work 1933-1934 and 1934-1935*, New Haven 1939, pp. 90, 102, Pl. XVIII 2. Cf. inoltre la forma del soffitto come la volta del cielo Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig-Berlin 1923, p. 159.

139) Cf. Cumont, *TMM*, I, p. 55 No. 3; *Die Mysterien des Mithra*, p. 103.

140) Cf. Porphyrios, De antro nympharum, 6.

141) Cf. Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui magi evangelici*, Roma 1952, p. 22 sg. con cenni bibliografici.

142) Ho sviluppato tutto questo più dettagliatamente in altro contesto, cf. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pp. 62-86.

143) Cf. p. es. *CSCO* III 1 : 1, p. 61 : 1-2.

Vittorie, ed entra nella grotta dove egli nasce da una roccia [144]). E' la nota nascità di Mitra nella grotta [145]). La stella e la colonna di luce sono pensati nella loro realtà fisica [146]).

Ora è un fatto che il tempio di Šīz corrisponde alle descrizioni che vengono date del „Monte delle Vittorie". In esso c'era tra l'altro anche una colonna di pietra, e sulla colonna una stella dorata, che girava secondo il vento e si vedeva da lontano. Questa colonna è certo identica a quella che venne trovata negli scavi del 1937 [147]). E noi abbiamo qui il corrispondente cultuale della colonna di luce e della stella del mito.

Il fuoco e l'acqua sono i due elementi sacri della religione iranica [148]). Questo spiega la presenza della fonte. E' nell'acqua che la natura ardente del Salvatore iranico deve venir temperata, come noi sappiamo da alcune tradizioni ossetiche [149]). L'albero simboleggia certo il giardino, dove cresce l'Albero della Vita iranico, e dei cui frutti il Salvatore si nutre [150]).

Ancora in età sassanide il re iranico, dopo la sua incoronazione in Ctesifonte, deve andare in pelegrinaggio al tempio di Šīz [151]). E noi possiamo ricostruire il rito che vi veniva celebrato. Egli veniva introdotto nel tempio del fuoco, che, come la grotta, simboleggia il mondo celeste nel quale egli è nato. Come Mitra, il Salvatore nato nella grotta, egli esce dal tempio in abbigliamento regale e viene salutato dalla folla [152]). Mitra, incarnato nella figura del re terreno, è sceso dal cielo sulla terra [153]).

---

144) *CSCO* III 1 : 1, p. 66 sg.

145) Cf. Cumont, *TMM*, I, pp. 159 sg.

146) Cf. l'espressione che la luce s'è concentrata e s'è fatta visibile nelle membra d'un uomo, *CSCO* III 1 : 1 p. 67 : 11-12.

147) Cf. Ringbom, *op. cit.*, p. 97, dove vengono riferite altre teorie. Pare che non si sia finora pensato alla colonna di luce che scende dal cielo.

148) Cf. p. es. Widengren, *Stand und Aufgaben*, pp. 109, 141, 145 sg (*NUMEN* II, pp. 85, 117, 121 sg.).

149) La descrizione della nascita del dio del fulmine Batradz si ritrova in tradizioni ossetiche, raccolte da Dumézil, *Les légendes sur les Nartes*, Paris 1931.

150) Questo tema si deve sviluppare in rapporto con un indagine sul significato mitico della pianta di Haoma, e del albero di Gaokerena, cf. fino a nuovo ordini *GrIrPh*, II, p. 638.

151) Cf. p. es. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946, p. 145.

152) Questo tema è stato sviluppato in altro contesto. Molte cose finora non osservate vengono spiegate da un testo in Al-Biruni, *India*, trad. Sachau, London 1887, dove lo sfondo mitico-rituale in questo caso viene chiarito, cf. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pp. 62 sg.

Per tal modo il tempio del fuoco du Šīz e la grotta dei Misteri di Mitra costituiscono i simboli dell'orientamento cosmico della religione iranica. Essi mostrano in pari tempo che questa, nonostante le influenze mesopotamiche, ha mantenuto un simbolismo completamente diverso.

Il simbolo fa viva la cosmologia e la soteriologia. Esso ha il suo posto naturale in una visione sistematica e chiusa del mondo. Ogni simbolo del tempio risponde a una parte del mondo, cosi come esso è concepito dal credente.

Quando questo sistema si spezza, i simboli perdono la loro forza e il loro significato. Il cosmo è visto in un altro modo, e la lingua del simbolo si fa muta. Ridotto a segno convenzionale, non richiama più nessuna associazione e non sollecita più i visitatori del tempio. Il simbolo, *verbum visibile,* non è più né verbo oggi né visibile.

Ogni età cerca i suoi simboli come espressione della sua concezione del mondo e del posto che l'uomo ha nel mondo. I simboli invecchiano e spariscono con le civiltà umane.

Non è più possibile ridestare la lingua dei simboli, quando la relazione religiosa ch'essi esprimono, è morta. In tal caso il simbolo non è più che una mascherata... o un pezzo da esposizione.

Questo articolo costituisce il testo di una conferenza dallo stesso titolo che faceva parte di una serie di conferenze „Simbolismo cosmico nei monumenti religiosi" all' Istituto per il Medio ed Estremo Oriente Roma. E stata letta il 25 aprile 1955. Ringrazio dell' invito il prof. G. Tucci. Mi dispiace che circostanze personali sfavorevoli mi hanno impedito di pubblicare la conferenza nel volume, in cui le altre conferenze della serie sono state pubblicate. Il testo della conferenza viene qui pubblicato invariato ma con l'aggiunta delle note. Il testo è stato tradotto dal mio amico prof. Carlo Diano, Padova, e signor Folke Lenz, F. M., Uppsala, ha curato la traduzione delle note.

ABBREVIAZIONI

AJ	=	Antiquaries Journal
AMS	=	Acta Martyrum et Sanctorum
ANET	=	Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament
AnOr	=	Analecta Orientalia
ArchOr	=	Archiv Orientálni
ATAT	=	Altorientalische Texte zum Alten Testament von H. Gressmann
BASOR	=	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BA	=	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft

153) Cf. fino a nuovo ordine Widengren, *Stand und Aufgaben,* p. 130 sg. (*NUMEN* II, p. 106 sg.)

BRL	=	Biblisches Reallexikon von K. Galling
BSOS	=	Bulletin of the School of Oriental Studies
BV(K)SGW	=	Berichte über die Verhandlungen der (Königlichen) Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Ph.h.Kl.
BiOr	=	Bibliotheca Orientalis
CCEBK	=	Chronicles of Early Babylonian Kings ed. King
CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CT	=	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum
ERE	=	Encyclopaedia of Religion and Ethics
GrIrPh	=	Grundriss der iranischen Philologie
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JE	=	Jewish Encyclopaedia
JQR	=	Jewish Quarterly Review
KAR	=	Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts von E. Ebeling
KIS	=	Keilinschriftliche Studien von M. Witzel
MAOG	=	Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft, Berlin
MKAVW	=	Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen
Or	=	Orientalia
PEQ	=	Palestine Exploration Quarterly
REG	=	Revue des études grecques
RISA	=	Royal Inscriptions of Sumer and Akkad by G. A. Barton
RLA	=	Reallexikon der Assyriologie
RoB	=	Religion och Bibel. Nathon Söderblomsällskapets Årsbok
SEÅ	=	Svensk Exegetisk Årsbok
SL	=	Sumerisches Lexikon von A. Deimel
TMM	=	Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I-II, par F. Cumont
UUÅ	=	Uppsala Universitets Årsskrift
VAB	=	Vorderasiatische Bibliothek
VKAW	=	Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschappen Afd. Letterkunde
VT	=	Vetus Testamentum
WVDOG	=	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie

LE PROBLÈME DE L'ORIGINE DES MANUSCRITS DÉCOUVERTS PRÈS DE LA MER MORTE, À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

PAR

E. M. LAPERROUSAZ

Voici tout juste dix ans commençaient à paraître les premiers comptes rendus de la prodigieuse découverte de Manuscrits faite dans une grotte de la falaise dominant la rive occidentale de la Mer Morte. Maintenant, quelques deux mille titres d'articles ou d'ouvrages plus ou moins importants composent la bibliographie concernant Qumrân et ses Manuscrits.

L'un des tout premiers, le Professeur A. Dupont-Sommer, titulaire de la chaire d'Histoire ancienne de l'Orient à la Sorbonne et à l'Ecole des Hautes Etudes, révéla l'intérêt que présentait cette découverte, dans ses articles publiés dès 1949 dans la *Revue Archéologique* et la *Revue de Paris,* puis dans sa Communication lue le 26 mai 1950 devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et publiée peu après sous le titre *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la mer Morte.* Après une cinquantaine d'articles et plusieurs ouvrages, dont des *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte,* (1950), de *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte,* (1953), et la traduction intégrale du rouleau qumrânien des *Hymnes,* (1957), l'éminent orientaliste vient de donner, en un fort volume [1]), la traduction intégrale de tous les textes non bibliques actuellement publiés, ainsi que ses conclusions touchant les principaux problèmes soulevés par ces documents.

Après une trop rapide analyse de l'ensemble de cet ouvrage, une particulière attention sera prêtée à l'examen de deux éléments du problème-clé que constitue l'origine de ces Manuscrits. Les fouilles auxquelles il m'a été donné de participer aux côtés du R. P. de Vaux

1) A. Dupont-Sommer, *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* Payot, Paris, 1959, 446 pages, 2 cartes, 1 plan, 3 index.

sur le site du Khirbet Qumrân [2]) me porteront en effet à traiter particulièrement de l'identification géographique du site, et de la compatibilité de la chronologie avancée par l'auteur avec les données fournies par l'étude des monnaies trouvées dans les ruines.

Remettant à plus tard l'étude des livres bibliques transmis par ces Manuscrits, l'auteur précise dans son „Avant-propos" [3]) que „l'objet du présent ouvrage est essentiellement de faire connaître au lecteur l'ensemble des écrits non bibliques recueillis dans les diverses grottes de Qoumrân et dont le texte original se trouve aujourd'hui publié". Effectivement, 265 pages y sont consacrées aux traductions qu'accompagnent quelques pages de présentation et des notes aussi abondantes que le but de ce livre le permet; se succèdent ainsi: le Rouleau de la *Règle*, l'*Ecrit de Damas*, le Rouleau du *Règlement de la Guerre*, le Rouleau des *Hymnes*, les Commentaires bibliques (d'*Habacuc*, de *Nahum*, du *Psaume 37*, d'*Isaïe*, d'*Osée*, de *Michée*, de *Sophonie*), l'*Apocryphe de la Genèse*, les fragments d'Apocryphes et de Pseudépigraphes [4]) (de *Tobie*, du *Siracide*, de la *Lettre de Jérémie*, des *Jubilés*, d'*Hénoch*, des *Testaments des Douze Patriarches*), les fragments d'écrits exégétiques (*Dires de Moïse, Florilège, Bénédictions patriarcales, Testimonia*), enfin les fragments d'écrits apocalyptiques, liturgiques et autres. Le premier „Appendice" traite, en plus, des Rouleaux de cuivre découverts dans la grotte III. Ce véritable „Corpus" des écrits qumrâniens rendra les plus grands services en présentant en un même livre tous les textes qui viennent d'être révélés. Les spécialistes de nombreuses disciplines y trouveront un précieux instru-

2) Au printemps de l'année 1954 comme Pensionnaire annuel de l'Ecole Biblique et Archéologique française de Jérusalem nommé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Mes fonctions de Professeur à l'Université du Caire me permirent d'effectuer, l'année suivante, un bref séjour à Jérusalem, et de pousser jusqu'au Khirbet Qumrân où le R. P. DE VAUX effectuait sa 4è campagne de fouilles. Qu'il me soit permis, à ce propos, de témoigner au dévoué Directeur de l'Ecole Biblique et Archéologique les sentiments de reconnaissance et de déférente affection que je lui garde de cette année vécue à l'„Ecole", et tout particulièrement des semaines de fouilles en ce site d'une inoubliable beauté qu'est le Khirbet Qumrân.

3) Ouvrage analysé, p. 25.

4) A propos de cette classification, l'auteur donne la précision suivante, p. 308: „Nous adoptons ici la terminologie protestante, qui a pour nous l'avantage de bien marquer la non-appartenance des uns et des autres au canon officiel de la Synagogue".

ment de travail, et le lecteur cultivé aura agrément à faire une passionnante découverte clairement présentée, sans érudition fastidieuse, en une langue élégante bien que toujours fidèle aux nuances du texte original. A ce propos, il suffira de citer l'appréciation que l'orientaliste britannique G. R. Driver donne de la traduction du Rouleau des *Hymnes* réalisée par le Professeur Dupont-Sommer: „Cette traduction est la „meilleure qui ait été publiée. Elle est soignée et précise, et elle fait „ressortir toujours le sens original du texte de façon admirable; et, pour „autant qu'un étranger puisse le dire, elle se lit excellemment" [5]).

Les 180 pages du volume qui ne sont pas réservées à l'étude des textes rassemblent l'essentiel des conclusions auxquelles l'auteur est arrivé. Il ne lui est bien sûr pas possible de revenir sur les démonstrations détaillées qu'il en a donné dans ses études antérieures; à cela, ce gros ouvrage aurait à peine suffit. Une identification des principaux personnages dont il est question dans ces écrits est établie. Surtout, et dès le titre du livre, le milieu d'origine de ces Manuscrits est affirmé: il s'agit d'„écrits esséniens". A bon droit, le Professeur Dupont-Sommer revendique [6]) la responsabilité d'avoir, le premier après le savant juif Sukenik qui avait été mêlé à la découverte des Manuscrits de la première grotte, proposé de reconnaître une origine essénienne à ces Manuscrits. Vu l'importance de l'enjeu, il n'est peut-être pas inutile de souligner cette priorité, certains auteurs semblant considérer cette identification comme si bien acquise qu'ils en oublient l'âpreté des premiers débats.

La première grotte ayant livré ses Manuscrits au printemps de 1947, M. Dupont-Sommer, dès ses premiers comptes rendus de 1949, étoffés dans ses *Aperçus préliminaires* de 1950, croit pouvoir attribuer une origine essénienne à ces documents. Nombreux sont d'ailleurs les spécialistes des études qumrâniennes qui lui font hommage de cette antériorité. Ainsi les abbés J. Milik et J. Starcky, qui se trouvaient au moment des premières découvertes à l'Ecole Biblique et Archéologique française de Jérusalem, et sont restés depuis lors les piliers de l'équipe

5) „The translation is the best so far published. It is careful and accurate and it always brings out the sense of the original text admirably well; and, so far as a foreigner can say, it reads excellently." (G. R. Driver, „Le Livre des Hymnes découvert près de la mer Morte (I QH). Traduction intégrale avec introduction et notes". By A. Dupont-Sommer, dans *The Journal of Theological Studies*. New Series. Vol. X. Part. I, p. 125).

6) Cf. les pages 20-21 et 28-29 de l'„Avant-propos" de l'ouvrage analysé ici.

chargée d'éditer, sous la direction du R. P. DE VAUX, les Manuscrits achetés par le Musée Archéologique de Palestine, écrivent-ils: „Le „savant juif ELEAZAR SUKENIK, qui s'était porté acquéreur d'un autre „lot de manuscrits, et l'orientaliste ANDRÉ DUPONT-SOMMER reconnu„rent tout de suite que les scribes de la Mer Morte ne pouvaient être „que les Esséniens mentionnés par PLINE" [7]). Le Professeur MILLAR BURROWS, qui, au moment de la découverte des Manuscrits, était le Directeur de l'American School of Oriental Research de Jérusalem, renchérit: „Beaucoup de savants ont admis que les „sectaires" étaient „des Esséniens. DUPONT-SOMMER fut le premier champion public de „cette thèse" [8]). Nous nous en tiendrons à ces deux témoignages.

La même fidélité à ses premières identifications, que de nombreux articles savants sont venus enrichir d'un impressionnant déploiement d'arguments, se manifeste à propos des „Kittim", — qui sont les Romains —, du „Prêtre impie", — qui est le Grand Prêtre asmonéen Hyrcan II —. Quant au „Maître de justice", s'il est possible de mieux cerner sa carrière et sa personnalité, il réussit à garder un „anonymat tenace" [9]).

Dans le dernier chapitre du livre, les rapports entre l'Essénisme et le Christianisme sont brièvement examinés. C'est à ce propos qu'il convient tout particulièrement de peser ses mots, de se livrer sans passion à la critique des faits historiques. L'importance de l'apport de ces textes, pour la connaissance des origines chrétiennes, ne saurait plus être raisonnablement mise en doute; il ne s'agit plus que de s'entendre sur les limites extrêmes de cette influence. Nous en trouverons la preuve dans le rapprochement des deux citations suivantes, la première provenant de ce dernier chapitre de l'ouvrage du Professeur en Sorbonne, la seconde étant empruntée par celui-ci même au R. P. DANIÉLOU, le distingué Professeur d'Histoire des Origines chrétiennes à l'Institut Catholique de Paris, pour servir de conclusion à ce même chapitre:

„Les documents de Qumrân révèlent avec évidence que l'Eglise „chrétienne primitive s'enracine, à un degré que nul n'aurait pu soup„çonner, dans la secte juive de la Nouvelle Alliance, c'est-à-dire dans la

---

7) J. MILIK et J. STARCKY, „L'énigme de la Mer Morte", dans le n°. de Noël 1956 de *Plaisir de France*, Paris, p. 20.

8) M. BURROWS, *Les Manuscrits de la Mer Morte*, (traduction), Paris, 1957, p. 320.

9) Ouvrage analysé, p. 369.

„secte essénienne, qu'elle a emprunté à celle-ci une bonne part de son „organisation et de ses rites, de ses doctrines et de ses „modèles de pen„sée", de son idéal mystique et moral." [10])

„En nous faisant connaître le milieu immédiat où est né le chris„tianisme (à savoir le milieu essénien), les découvertes de Qumrân „résolvent un nombre considérable de problèmes que l'exégèse n'arrivait „pas à résoudre ... Il est probable que l'utilisation de l'ensemble des „documents, les comparaisons auxquelles ils donneront lieu, augmen„teront encore considérablement le nombre des énigmes résolues. On „peut donc dire que cette découverte est la plus sensationnelle qui ait „jamais été faite." [11])

Que l'on entende bien, et que l'on ne prête pas à ces phrases un sens qui leur est étranger. Toute confusion est rendue impossible par des mises en garde du genre de celle-ci: „Toutefois, ce serait une erreur, selon nous, que de tirer argument de ces affinités, de ces ressemblances, si remarquables et si saisissantes qu'elles apparaissent, soit pour faire des récits évangéliques une simple réédition de l'histoire du Maître de justice, une pure fiction où Jésus ne serait qu'un doublet mythique du prophète essénien, soit pour identifier le Maître de justice, comme on a cherché à le faire, avec Jésus même. En effet, à côté des similitudes, il existe des différences qui sont non moins incontestables et qui interdisent, croyons-nous, de confondre les deux personnes" [12]).

Enfin, en „Appendices", M. Dupont-Sommer fait la critique des hypothèses qui ont proposé un milieu d'origine autre qu'essénien pour ces Manuscrits.

Une Bibliographie et trois Index (Index alphabétique des écrits qoumrâniens traduits, Index des références bibliques, Index des noms d'auteurs) terminent ce livre qui constitue une „Somme" des apports et des problèmes propres aux Manuscrits de Qumrân.

C'est avant même que n'aient été entreprises les fouilles du Khirbet Qumrân que M. Dupont-Sommer avait rapporté au milieu essénien les Manuscrits trouvés dans une grotte de la falaise bordant la rive occidentale de la Mer Morte. Pour ce faire, il s'était appuyé essen-

10) *Ibid.*, p. 386.

11) *Ibid.*, p. 392; cf. J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Morte et les Origines du Christianisme*, Paris, 1957, p. 123.

12) *Ibid.*, p. 385.

tiellement sur les précisions suivantes que donne PLINE L'ANCIEN dans la fameuse notice de son *Histoire Naturelle*: „A l'occident (de „la Mer Morte), les Esséniens s'écartent des rives sur toute la distance „où elles sont nocives ... n'ayant que la société des palmiers. ... Au-„dessous d'eux (*infra hos*) fut la ville d'Engada (Engaddi) ... De là, „on arrive à la forteresse de Masada ..." [13]).

La méditation de ce texte lui avait suggéré, dans ses *Aperçus préliminaires*, les considérations que voici: „On admet généralement que „la colonie essénienne que décrit PLINE était installée près de la source „d'Engaddi, vers le milieu de la côte occidentale de la Mer Morte; le „texte de PLINE, en effet, continue ainsi: „Au-dessous d'eux (*infra „hos*) fut la ville d'Engada ..." Mais ceci veut dire, je crois, non pas „que les Esséniens habitaient dans la montagne juste au-dessus de la „fameuse source, mais que celle-ci se trouvait à une certaine distance „de leur installation *vers le Sud*; PLINE, en effet, décrit ensuite Masa-„da, toujours plus au Sud: „de là (d'Engada) on arrive à Masada ..." „Ainsi, du Nord au Sud: la „cité" essénienne, puis Engada, puis „Masada. Si l'on comprend de cette manière le texte de PLINE, la „„cité" essénienne se serait trouvée vers le Nord de la côte occidentale, „c'est-à-dire précisément dans la région même de Aïn Feshka" [14]).

Et, dans ses *Nouveaux Aperçus*, M. DUPONT-SOMMER reprenait les termes de cette interprétation: „J'ai cité et commenté le texte de PLINE, „témoignage tout à fait fondamental, dans *Aperçus préliminaires*, „p. 105 s. J'ai indiqué en outre (p. 106, n. 3), que la phrase de PLINE: „„Au-dessous d'eux (des Esséniens) fut la ville d'Engada ...", devait „probablement être comprise en ce sens que la cité essénienne était „située non pas dans la montagne au-dessus de la source d'Engaddi, „mais *au nord* de celle-ci: c'est-à-dire dans la région même de la grotte „et des ruines de Qoumrân" [15]).

Entre-temps, le R. P. DE VAUX avait favorablement accueilli cette nouvelle exégèse de la notice latine, et le rapprochement subséquent établi par M. DUPONT-SOMMER, écrivant notamment: „Si, d'après l'heureuse interprétation de M. DUPONT-SOMMER (*Aperçus préliminaires*

---

13) PLINE L'ANCIEN, *Hist. nat.*, V, 17, 4.

14) A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950, p. 106, n. 3.

15) Id., *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953, p. 18, n. 3.

naires, p. 106, n. 3; cf. *Observations sur le Manuel de Discipline,* p. 29), on explique „infra hos" comme une notation géographique du Nord au Sud, l'habitat des Esséniens est situé au Nord d'Engaddi et la position du plateau de Qumrân, assez éloigné de la mer et dominant la plage malsaine, correspond exactement à la description de Pline" [16]).

L'affaire semblait donc entendue; mais, et c'est ce qui justifie ce réexamen quelque peu fastidieux du dossier, un auteur a récemment prétendu réfuter d'un trait cette argumentation. „Le texte dit „au-dessus", reprend-il; ce n'est que dans les cartes géographiques modernes que le Nord est situé en haut" [17]). Déjà le Professeur M. Burrows lui-même, qui dans son premier livre sur *Les Manuscrits de la Mer Morte* avait pourtant écrit: „En ce qui me concerne, je dois dire que la relation géographique reste pour moi la raison la plus forte de considérer les „sectaires" de Qumrân comme des Esséniens. S'ils étaient différents où trouverait-on la place de loger les Esséniens et les „sectaires" dans le voisinage du wadi Qumrân?" [18]), semblait gêné, dans ses *Lumières nouvelles,* par le mot à mot de la traduction donnée par M. Dupont-Sommer: „Tant que la discussion, y est-il dit, reste sur le terrain de l'identité, les considérations qui y ont trait sont en grande partie celles qui ont été présentées dans *Les Manuscrits de la Mer Morte* (pp. 319-337). Dion Chrysostome et Pline situent la principale agglomération essénienne à proximité de la mer Morte, et cette localisation géographique est un argument de poids dans la discussion. Pline dit que Engedi se trouve „sous les Esséniens". Fritsch se rallie à l'opinion discutable de Dupont-Sommer, selon laquelle cette indication signifierait „au sud des Esséniens". Les *établissements* esséniens d'Engedi et de Masada seraient donc nommés en allant du nord au sud [19]). Il est très possible que Pline ait suivi cet ordre en décrivant les principaux points remarquables du côté ouest de la mer Morte, mais la phrase citée ne le prouve

16) R. de Vaux, „Fouille au Khirbet Qumrân", dans *Revue Biblique,* janvier 1953, p. 105.

17) H. del Medico, *L'Enigme des Manuscrits de la Mer Morte,* Paris, 1957, p. 103, n. 1.

18) M. Burrows, *Les Manuscrits de la Mer Morte,* Paris, 1957 (traduction), p. 321.

19) Précisons que M. Dupont-Sommer ne parle nulle part des „établissements esséniens d'Engedi et de Masada".

nullement. D'autres auteurs n'ont pas manqué de faire remarquer que dans l'antiquité on ne parlait pas de „haut" et „bas" quand on pensait au nord et au midi. DUPONT-SOMMER lui-même, en proposant cette interprétation, envisage le cas possible où le monastère de Qumrân n'aurait été que l'un, entre autres, des nombreux *établissements* esséniens disséminés dans la région de la mer Morte..." [20]).

Or dès 1953, au début de mon séjour à Jérusalem, j'avais repris ce texte de PLINE que M. DUPONT-SOMMER venait de mettre en vedette. N'ayant pu réaliser mon espoir d'aller étudier sur place la topographie du site d'Engaddi, je m'étais attaché à l'examen de la carte au 1/100.000 de la Palestine et au dépouillement des récits de voyages intéressant cette région [21]). Ce travail m'avait amené à constater que la configuration des lieux ne permettait pas à l'expression „infra hos" d'indiquer un rapport d'altitude, sur une ligne en gros perpendiculaire au rivage de la Mer Morte, entre l'établissement essénien tel que le décrivait PLINE et la cité d'Engaddi. Il m'avait alors paru nécessaire de chercher dans l'oeuvre même de l'érudit latin la signification précise qui pouvait être attribuée à cette indication d'une si grande conséquence. A travers les parties géographiques des trente-sept livres de l'*Histoire Naturelle,* j'avais relevé l'emploi qui y était fait des expressions „infra", „inferius", „supra", „super", etc. Ces analyses donnèrent un résultat probant; dans la plupart des cas où PLINE utilisait l'une ou l'autre de ces expressions, il s'agissait de la description de contrées riveraines d'un fleuve faite en suivant le fil de l'eau — c'est-à-dire selon le rapport „amont-aval" — sans que l'orientation du cours du fleuve entre en considération. Je signalais que justement, cette fois encore, dans le passage concernant l'établissement essénien, il s'agissait de la même situation. PLINE, après avoir nommé différents points situés de part et d'autre de la vallée du Jourdain, dépassait l'embouchure de celui-ci et continuait tout au long de la Mer Morte sa description des deux bords de cette unique dépression. Après avoir mentionné l'installation des Esséniens, PLINE évoque tout naturellement Engaddi (qui est „infra hos") puis Masada. Sensible à l'unité

20) M. BURROWS, *Lumières nouvelles sur les Manuscrits de la mer Morte,* Paris, 1959 (traduction), pp. 315-316.

21) Notamment, F. M. ABEL, *Croisière autour de la mer Morte,* (1911) et DE SAULCY, *Voyage autour de la mer Morte* (exécuté de décembre 1850 à avril 1851).

géographique de la dépression médiane syro-palestinienne, que dominent les deux lignes continues des rebords du plateau entaillé, le Romain „descend" le cours d'eau qui en occupe le fond en direction du golfe de ʿAqaba, terminus géographique authentique de cette vallée. „Infra hos" signifie donc, ici encore, „en aval", et c'est par hasard que cette direction est celle du Sud. Mais en fait, dans le cas présent, dire „en aval" ou „au sud", revenait au même; et s'adressant à des lecteurs qui étaient supposés avoir en mains une carte moderne, M. Dupont-Sommer pouvait fort bien, dans un souci de simplicité, parler ici du sud et du nord à propos de l'aval et de l'amont. Son identification mémorable est donc indépendante de cette nuance de traduction [22]).

Néanmoins, je suis heureux de constater que mon collègue de Jérusalem, M. l'abbé Milik, que j'avais entretenu des conclusions de mes recherches sur le sens de cette expression chez Pline, adopte cette nuance en enrichissant le dossier de cette question d'une référence talmudique dans son livre, fruit de *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*. „La notice de Pline, y écrit-il, se distingue par l'exactitude avec laquelle elle situe l'habitat des Esséniens: à l'ouest de la mer Morte, à une certaine distance du rivage, et au nord d'Engaddi. On a en effet noté que pour Pline, la particule „infra" signifie toujours „en aval", et que pour les Anciens, ainsi que pour les auteurs du Talmud [23]), la mer Morte prolongeait le Jourdain, si bien qu'Engaddi était „au bas" du site des Esséniens . . ." [24]).

En fait, ce sont près de sept pages de la *Géographie de la Palestine* du R. P. Abel [25]) qui pourraient être citées à l'appui de cette conception. En voici quelques passages significatifs. Intitulée „La vallée du Jourdain", cette partie du chapitre consacré à l'étude des „Vallées, plaines et déserts historiques", commence ainsi:

„Il est aisé de constater même de loin que le Jourdain et la mer Morte appartiennent à la même gigantesque tranchée dont le fond plat prolongé par la surface et les bords de cette mer a reçu différents

22) J'ai exposé le détail de ces recherches dans mon *Mémoire* remis en juillet 1954 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

23) Ici, l'abbé Milik donne en note la citation suivante: „Sa vallée (c'est-à-dire celle de la Judée) va d'Engaddi à Jéricho", *jérus. Shebiʿit* IX, 38 d, 56.

24) J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957, p. 41.

25) F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, tome I, (2è édition), Paris, 1933, pp. 423-429.

noms suivant la diversité des aspects sous lesquels il fut envisagé. Les passer en revue offrira l'occasion de se faire une idée de la région basse et relativement unie qu'ils désignent. *ʿEmeq*, qui met en relief la notion de vallée, est un terme que la Bible applique au creux de la mer Morte comme à la dépression jordanienne. . . . Fidèle à cette terminologie, le Talmud considère comme *ʿémeq* non seulement la plaine de Gennésar, mais aussi la rive gauche du Jourdain et la dépression entre Jéricho et Engaddi (*Jér. Šebiith*, IX, 2)" [26]).

Après avoir pareillement rappelé les autres noms qui furent donnés à cette contrée, le R. P. Abel conclut: „L'*Onomasticon* place *in Aulone Jerichus* même Engaddi qui se trouve sur la mer Morte, conservant ainsi au Ġōr cette unité que nous avons déjà reconnue à propos de ʿEmeq, ʿArâbâh, Kiccâr, Biqeʿath-Yerḥo . . ." [27]). „Il est évident que la région jordanienne et le lac Asphaltite sont intimement liés pour les Arabes comme pour les Juifs et les Grecs. Idrīsi disait encore au XIIe siècle: „le Ġōr comprend le pays des gens de Lot et la mer Puante, en somme toute la contrée de Zuġar à Beisān et à Tibériade" (D'après le Strange, p. 31)" [28]).

C'en est assez! Après avoir, en réponse à M. del Medico, présenté un argument en faveur de la traduction „au sud de", le R. P. de Vaux peut donc adopter sans crainte, comme l'abbé Milik, notre précision „en aval" [29]). Enfin, et ceci doit enlever tout scrupule aux critiques trop sourcilleux, M. Dupont-Sommer lui-même, en rapprochant dans son dernier ouvrage ces deux traductions, confirme qu'à l'évidence en l'une le sens implicite de l'autre n'était pas absent. „En effet, souligne-t-il, en indiquant que la ville d'Engaddi était située „au-dessous des Esséniens" („infra hos"), l'auteur a voulu dire non pas, comme on l'a expliqué autrefois, que les Esséniens habitaient dans la montagne juste au-dessus d'Engaddi, mais que cette ville se trouvait *en aval*

26) Id., *ibid.*, p. 423. Il en est de même pour Flavius Josèphe, qui décrit ainsi cette région: „La contrée qu'entourent ces deux chaînes se nomme la „Grande Plaine; elle s'étend du bourg de Ginnabris au lac Asphaltite, sur une „longueur de 1.200 stades, une largeur de 120; le Jourdain la traverse en son „milieu; elle renferme deux lacs, l'Asphaltite et celui de Tibériade, qui sont „d'une nature toute différente. Le premier est salé et sans vie; le second est „un lac d'eau douce, peuplé d'animaux". (*B.J.*, IV, viii, § 2, 455-456).

27) Id., *ibid.*, p. 428.

28) Id., *ibid.*, p. 429.

29) R. de Vaux, „Les Manuscrits de Qumrân et l'Archéologie", dans *Revue Biblique*, janvier 1959, p. 106.

(c'est-à-dire, en fait, au sud) du lieu où habitaient les Esséniens; c'est, en effet, la même dépression profonde qui, s'étendant du nord au sud, constitue la vallée du Jourdain et forme le lit de la mer Morte. Pline, en mentionnant successivement sur la rive occidentale de la mer Morte d'abord le site des Esséniens, puis Engaddi, enfin Masada, descend du nord au sud, dans le sens même où coule le Jourdain" [30]).

Par acquit de conscience, et bien que la topographie des lieux ne puisse guère laisser d'illusion, au point où en est arrivée notre étude il reste à s'assurer qu'il n'existe bien aucun autre site pouvant également convenir à la description de Pline. Tout récemment des savants israéliens ont justement exploré les alentours d'Engaddi. Voici les conclusions que le R. P. de Vaux croit pouvoir tirer de ces recherches: „A l'ouest du petit Tell el-Djurn qui représente la ville israélite d'Engaddi, puis le chef-lieu de la toparchie d' 'Ενγαδδαί (Josèphe, *Bell.*, III, 5, § 56), on n'a relevé comme vestiges de l'époque romaine qu'une tour près de la source et un fortin au sommet de la passe abrupte par où l'on descend à cette source. On a recueilli de la poterie romaine dans une grotte qui se trouve à 3 km à vol d'oiseau du Tell el-Djurn. C'est tout" [31]).

Par ailleurs, au nord d'Engaddi, le R. P. de Vaux signale „pour ne rien omettre", „qu'il y a, au sud du Râs Feshkha dans le delta du Cédron, à Khirbet Mazîn, un petit bâtiment rectangulaire qui a été repéré en 1953 par la Mission Archéologique Belge et que j'ai visité. La poterie en surface est romaine mais le type de la maçonnerie n'est pas celui de Qumrân (il est meilleur) et je doute que ce site ait un rapport avec la communauté de Qumrân. En tout cas, cette construction isolée ne peut pas rivaliser avec l'ensemble des bâtiments de Kh. Qumrân et de Feshkha" [32]).

Il semble donc acquis qu',,entre Engaddi et la pointe septentrionale de la Mer Morte, il n'y (ait) qu'un site qui corresponde à la description de Pline, c'est le plateau de Qumrân, qu'un groupe de bâtiments contemporains de Pline, ce sont les ruines de Kh. Qumrân et de

30) Ouvrage analysé, p. 49.

31) R. de Vaux, „Les Manuscrits de Qumrân et l'Archéologie", *ibid.*, p. 105; cf. Y. Aharoni, dans *Bulletin of the Israel Exploration Society*, XXII, 1958, pp. 27-45 (en hébreu).

32) R. de Vaux, *ibid.*, p. 106, n. 3.

Feshkha, qu'une région où le palmier ait pu pousser en quantité, c'est la région entre Qumrân et Feshkha" [33]).

Ici s'arrête l'apport que l'on peut raisonnablement demander au genre d'étude auquel nous venons de nous livrer. Nous répéterons à ce propos les sages mises en garde du R. P. DE VAUX: „Encore une fois, le témoignage de PLINE n'est pas décisif à *lui seul*. Mais si les textes de Qumrân présentent des ressemblances avec ce qu'on sait par ailleurs des Esséniens et si les ruines de Qumrân correspondent à ce que PLINE dit de l'habitat des Esséniens, on peut accepter son témoignage comme vrai, et ce témoignage à son tour confirme le caractère essénien de la communauté. Ce n'est pas un cercle vicieux, c'est un argument par convergence, qui aboutit au genre de certitude dont l'historien doit bien souvent se contenter" [34]).

Admirons donc à nouveau l'éblouissante maîtrise avec laquelle M. DUPONT-SOMMER a su saisir, aussitôt, le rapprochement qui, aujourd'hui, se trouve confirmé par l'exploration de toute la région et la fouille méthodique de ses ruines.

L'ensemble Qumrân-Feshkha répondant fort bien aux indications fournies par la Notice de PLINE, examinons maintenant si les périodes

---

33) R. DE VAUX, *ibid.*, p. 106.

34) Id., *ibid.*, p. 107. Qu'il suffise de rappeler ici l'objection, soulevée à propos du „présent descriptif" employé par PLINE L'ANCIEN dans le passage de son *Histoire Naturelle* (V, 17, 4) qui concerne l'établissement essénien des bords de la Mer Morte. Composé après les événements de 68 de notre ère responsables, selon le R. P. DE VAUX, de la fin de l'installation communautaire de Qumrân, ce terte du savant latin parle de l'établissement essénien comme s'il s'était encore trouvé en pleine activité, — alors qu'il dit de la ville d'Engaddi qu'elle est „devenue aujourd'hui un second bûcher". C'est oublier le travail de compilation auquel s'est livré PLINE, répond fort justement M. DUPONT-SOMMER, qui oppose à cette objection le jugement catégorique de P. E. LUCIUS. „Si tout ne nous „trompe, écrivait cet auteur, nous avons affaire dans la notice de PLINE à une „description qui a en vue l'ordre essénien avant 70. Le fait que PLINE, encore „au début des années 70, présuppose cet ordre comme existant, ne veut absolument „rien dire. SOLINUS l'abréviateur de PLINE dans la seconde moitié du IIIe siècle, „parle avec encore plus de netteté des Esséniens comme s'ils vivaient encore en „Judée; et pareillement JOSÈPHE et les Rabbins présupposent l'ensemble de la situa„tion en Palestine exactement comme celle-ci existait avant la guerre" (P. E. LUCIUS, *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judentum*, Strasburg, 1881, p. 33). Et le Professeur DUPONT-SOMMER souligne que „ces lignes de LUCIUS, „vieilles de près de 80 ans, ont l'avantage de présenter, au sujet du texte de PLINE, „l'opinion d'un historien avisé, totalement indépendant de nos opinions d'au„jourd'hui" (A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, p. 414).

de son occupation correspondent à la chronologie proposée par l'exégète des Manuscrits trouvés dans les grottes voisines. Mais, avant de confronter au cadre chronologique qui se dégage de l'étude des monnaies trouvées dans les ruines, les indications fournies par les textes des *Manuscrits* selon l'interprétation qu'en donne M. Dupont-Sommer, il faut examiner une question préjudicielle: le lien unissant les grottes à Manuscrits aux ruines voisines. Quelques lignes du R. P. de Vaux suffisent à régler ce point: „A peu près au centre de la région où ces grottes sont creusées, se trouve la ruine de Khirbet Qumrân... La relation de cette ruine avec les grottes ne peut faire aucun doute: les mêmes formes de poterie se retrouvent à Kh. Qumrân et dans les grottes, et la preuve est d'autant plus convaincante que certaines formes, les hautes jarres cylindriques à large ouverture, ne sont attestées jusqu'ici que dans la région de Qumrân. (Il suffit, précise en note le savant Directeur des fouilles, de comparer les planches de mes rapports sur les fouilles de Kh. Qumrân et sur l'exploration des grottes: l'identité saute aux yeux). Dans les ruines, qui furent exposées aux intempéries, des manuscrits sur peau ou sur papyrus ne pouvaient pas se conserver, mais nous avons retrouvé des inscriptions peintes sur des jarres [35]) ou tracées sur des tessons, en particulier un alphabet qui est l'exercice d'un élève-scribe [36]). Compte tenu du matériel différent, la graphie est la même que celle des manuscrits. Nous savons aussi où certains de ces manuscrits ont été copiés. Dans une chambre écroulée, nous avons retrouvé les morceaux d'une longue table faite d'un noyau de briques crues recouvert d'un enduit, et deux encriers [37]). J'ai dit que ce devait être le mobilier d'un *scriptorium*" [38]).

Les ruines de l'établissement de Qumrân furent immédiatement reconnues, peut-on dire, par M. Dupont-Sommer. En effet celui-ci, dès la découverte des Manuscrits, avait souhaité que des fouilles soient entreprises en ces lieux, ne doutant pas que l'installation essénienne décrite par Pline n'y soit retrouvée. Il le rappelle dans son dernier ouvrage. „Si les rouleaux, écrit-il, comme je croyais pouvoir l'établir

35) Par exemple *Revue Biblique*, LXI, 1954, pl. XII *a*, rappelle le R. P. de Vaux.

36) *Ibid.*, pl. X *a*.

37) *Ibid.*, pl. IX *a* et X *b*.

38) R. de Vaux, „Les Manuscrits de Qumrân et l'Archéologie", dans *Revue Biblique*, janvier 1959, p. 94.

dès 1950, étaient bien d'origine essénienne et provenaient vraisemblablement de l'habitat essénien décrit par Pline l'Ancien, les ruines de Qoumrân ne seraient-elles pas précisément les vestiges de cette installation essénienne? Cette hypothèse, je la suggérai expressément dès le milieu de 1951 (voir *Revue de Paris,* août 1951, p. 98). Pour la vérifier, des fouilles sur le site de Khirbet Qoumrân, de toute évidence, s'imposaient" [39]). Les résultats des campagnes successives de fouilles menées à Qumrân comblèrent ces voeux et permirent d'établir, comme on vient de le voir, la contemporanéité de l'occupation des bâtiments et de l'utilisation des grottes. Qui plus est, la chronologie de l'occupation du site de Qumrân, telle que l'étude des monnaies trouvées dans les ruines permet de l'établir, semble s'accorder avec ce que révèle l'analyse des événements évoqués dans les Manuscrits, selon l'interprétation qu'en a proposée dès le début M. Dupont-Sommer. „Dès 1950, rappelle-t-il, en même temps que je proposais d'identifier la secte de Qoumrân avec les Esséniens qu'ont décrits, au premier siècle de l'ère chrétienne Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe et Pline l'Ancien, j'ai cru pouvoir soutenir, à titre d'hypothèse, que les événements essentiels auxquels font allusion le *Commentaire d'Habacuc* et l'*Ecrit de Damas* se situaient dans l'ensemble au premier siècle av. J.-C.: le Maître de justice, expliquai-je, aurait commencé son ministère vers la fin du second siècle av. J.-C.; ce ministère se serait poursuivi tout au long du règne d'Alexandre Jannée (103-76) et du règne d'Alexandra (76-67); c'est durant la période dramatique de la guerre entre les deux fils de Jannée: Hyrcan II et Aristobule II (67-63), au cours d'une persécution violente dirigée contre la secte, que le Maître aurait été condamné et exécuté, en même temps que ses fidèles se seraient réfugiés au pays de Damas, un peu avant la prise de Jérusalem par Pompée (63). Cet exil de Damas se serait prolongé durant tout le temps du pontificat d'Hyrcan II (63-40); puis, la secte se serait réinstallée en Judée, notamment à Qoumrân. Une centaine d'années plus tard, au moment de la grande guerre juive (66-70 ap. J.-C.), les Esséniens auraient quitté à nouveau leur maison de Qoumrân, cachant alors dans les grottes voisines nombre de leurs livres sacrés" [40]). En effet, poursuit-il, „les fouilles archéologiques effectuées à Khirbet Qoumrân de 1951 à 1958 établissent clairement

39) Ouvrage analysé, p. 54.
40) *Ibid.*, pp. 349-350.

que la communauté juive dont proviennent les manuscrits trouvés dans les grottes abandonna son installation des bords de la mer Morte au moment de la grande guerre juive — et même, plus précisément, en juin 68, ainsi que l'a établi avec beaucoup de vraisemblance le R. P. DE VAUX. C'est donc à cette date que furent cachés les rouleaux, ce qui fixe évidemment un *terminus ad quem* pour la copie des manuscrits et *a fortiori* pour la rédaction des oeuvres. Mais les fouilles ne permettent pas, par elles-mêmes, de déterminer avec certitude le *terminus a quo*, et toutes sortes d'hypothèses restent possibles. Les monnaies recueillies sur le site de Qoumrân suggèrent, il est vrai, que la communauté ne commença à s'installer à Qoumrân que sur la fin du second siècle av. J.-C. et qu'elle y demeura, sous réserve d'un abandon provisoire dont la date et la durée exactes sont difficiles à préciser du point de vue archéologique, jusqu'à la grande guerre juive" [41]). Cet accord général réalisé, à propos de la chronologie qumrânienne, entre l'exégète et l'archéologue semble bien s'arrêter, en effet, lorsqu'est abordé le problème particulier de l'abandon provisoire des bâtiments de Qumrân au cours du siècle précédant l'ère chrétienne.

M. DUPONT-SOMMER situe cet abandon entre les années 63 et 40 avant J.-C., comme on vient de le voir. Par contre, le R. P. DE VAUX croit trouver l'origine de cet abandon dans le tremblement de terre qui dévasta la Palestine en l'an 31 avant J.-C.; quant à la réoccupation des lieux, il la date des „environs immédiats de notre ère" [42]).

Or, dans un précédent article [43]), je me suis efforcé de démontrer la recevabilité de l'hypothèse que j'avais proposée dès 1954 dans le *Mémoire* déjà cité, à savoir que la liaison entre le séisme et l'abandon du site n'était nullement obligée. En présentant quatre circonstances historiques (les combats livrés près de Jéricho entre partisans d'Antigone et d'Hérode en 38 avant J.-C., l'invasion des Parthes en l'an 40, les luttes fratricides entre partisans d'Aristobule et d'Hyrcan II pendant les années 67-63, enfin même l'alliance des adversaires d'Alexandre Jannée avec Démétrios III de Damas en 88 avant J.-C.)

41) *Ibid.*, p. 350.

42) R. DE VAUX, cf. en dernier lieu „Les Manuscrits de Qumrân et l'Archéologie", dans *Revue Biblique*, janvier 1959, p. 102.

43) E.-M. LAPERROUSAZ, „Remarques sur les circonstances qui ont entouré la destruction des bâtiments de Qumrân, à la fin de la Période I *B* de leur occupation", dans *Vetus Testamentum*, VII, 4 (octob. 1957), pp. 337-349; et „Note additionnelle", dans *Vetus Testamentum*, VIII, 1 (jan. 1958), pp. 92-94.

ayant pu motiver la destruction des bâtiments, et leur abandon, antérieurement au tremblement de terre de l'an 31 avant J.-C., j'ai surtout voulu montrer qu'on n'était pas en peine d'expliquer cet abandon, sans qu'il soit besoin de s'attacher à tout prix à ce mémorable cataclysme. Il ne m'est évidemment pas possible de redonner ici l'argumentation développée à cette occasion [44]). Après avoir souligné que parmi les circonstances historiques que je citais comme ayant pu déterminer l'abandon figure celle retenue par M. DUPONT-SOMMER, nous nous limiterons à l'examen des nouveaux arguments avancés par le R.P. DE VAUX à l'appui de sa datation, ainsi que des précisions fournies par les monnaies qu'il a trouvées à Feshkha.

Dans la recension qu'il fait de l'ouvrage de l'abbé MILIK intitulé *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda,* le R. P. DE VAUX, critiquant l'hypothèse d'une destruction parthe, — hypothèse dont, d'ailleurs, l'abbé MILIK a bien voulu me reconnaître la paternité [45]) —,

---

44) Cf. ci-dessous, p. 63, l'exposé d'un nouvel argument en faveur de cette hypothèse.

45) J.-T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda,* Paris, 1957, p. 109, note 1. Proposée dans mon *Mémoire* de 1954, cette hypothèse, que j'ai d'ailleurs abandonnée depuis, est rappelée dans mes „Remarques sur les circonstances...", p. 345. Ce dernier article, paru le même mois (octobre 1957) que la recension du R. P. DE VAUX dont il est ici fait état, répond par avance à quelques-unes de ses objections. Ainsi en est-il de la citation du R. P. ABEL (*Hist. Palest.,* I, p. 335) que je donne page 345: „Une fois déchaînées, les troupes barbares guidées chacune par un chef de leur race..., supportaient difficilement un frein en face du pillage et de la tuerie. Aussi tout le pays connut-il les horreurs de la guerre, bien qu'il n'opposât aucune résistance", qui, en soulignant le caractère général des destructions opérées par les Parthes, lève les obstacles que le R. P. DE VAUX signale dans les lignes suivantes: „Pendant l'invasion et l'éphémère domination des Parthes en Palestine, on n'a aucun indice d'une activité militaire dans la région de Jéricho et de Qumrân; l'engagement le plus proche eut lieu à l'Hérodion, où Hérode fuyant tint en respect les Parthes et les Juifs d'Antigone. Il est abusif de parler de Qumrân (en 40 av. J.-C.) comme d'un „centre hérodien" que les Parthes se seraient acharnés à détruire". (R. DE VAUX, „Bulletin", dans *Revue Biblique,* octobre 1957, p. 636). Certes, l'expression „centre hérodien" ne saurait s'appliquer à Qumrân. Quant aux silences de l'Histoire, qu'il nous soit permis de rappeler la judicieuse réponse que le R. P. DE VAUX fit lui-même à qui avait contesté la destruction de Qumrân en 68 après J.-C. à cause du silence des textes: „A cette interprétation des faits J.-L. TEICHER objecte que ni JOSEPHE in aucune autre source ne parlent alors d'une attaque contre Kh. Qumrân, mais JOSEPHE ne parle pas de tout et il est notre seule source pour cette histoire". (R. DE VAUX, „Les Manuscrits de Qumrân et l'Archéologie", dans *Revue Biblique,* janvier 1959, p. 100).

le R. P. de Vaux donc apporte de précieuses précisions sur la situation stratigraphique de certaines monnaies trouvées à Qumrân. „Surtout, „objecte-t-il à l'abbé Milik, les fouilles ont livré trois monnaies „d'Antigone Mattathias, qui fut installé par les Parthes en 40 av. J.-C. „et auquel Hérode succéda en 37 av. J.-C. Les monnaies de son règne „sont relativement rares. Des trois monnaies de Qumrân, deux pro„viennent de niveaux mélangés mais l'une a été recueillie dans une „couche de la période I *b*. Si l'on récuse ce dernier argument, il reste „bien difficile d'admettre que ces monnaies de bronze aient été appor„tées 40 ans plus tard, quand on réoccupa le site. Les cinq monnaies „d'Hérode, qui ne sont pas datées à l'intérieur de son règne, sont „beaucoup moins décisives: elles viennent de couches mal définies; „on notera seulement que l'une a été trouvée en même temps que „quatre monnaies d'Alexandre Jannée et une de Mattathias [46]), à côté „d'un groupe de huit monnaies d'Alexandre Jannée (cependant il y „avait dans la même couche une monnaie des Procurateurs). Ces mon„naies peuvent sans doute avoir été apportées au moment de la réoc„cupation, mais elles s'expliquent très bien si le site a été habité pen„dant les premières années d'Hérode, jusqu'au tremblement de terre „de 31 av. J.-C." [47]).

Qu'il nous soit permis de préciser ici quelques précautions qui, nous semble-t-il, s'imposent dans l'interprétation des données de la numismatique. Pour commencer, nous citerons la fulgurante réponse que fit le R. P. de Vaux à l'ironique critique d'un sceptique: «H. del „Medico, rappelait-il, se moque de l'argument numismatique: „Régu„lièrement, à dates fixes, des pièces de monnaies étaient semées sur „le sol et jamais ramassées, pour permettre ensuite de dater cette „curieuse communauté" (*L'énigme . . .*, p. 102). Je n'y puis rien, ré„torquait le savant archéologue, j'ai trouvé ces pièces et je dois en „tenir compte. Mais, continuait-il, il me reproche ailleurs, p. 99, „d'écarter quelques pièces byzantines et arabes: c'est parce qu'elles

---

46) Cette monnaie de Mattathias ne peut être que celle qui, d'après les lignes précédentes, „a été recueillie dans une couche de la période I *b*" (cf. en effet, ci-dessous, pp. 46-47). Elle sera étudiée ci-dessous (pp. 44-45). A propos des monnaies d'Antigone Mattathias antérieurement connues, J. Babelon précise qu'elles „sont datées de l'an 1 et de l'an 2" de son règne (*Supplément* au *Dictionnaire de la Bible*, article „Monnaie", fasc. XXIX, 1957, col. 1369).

47) R. de Vaux, „Bulletin", dans *Revue Biblique*, octobre 1957, p. 636.

„ont été trouvées en surface et ne peuvent pas servir pour dater des „niveaux archéologiques» [48]).

Il ne faut pas, bien sûr, croire que les monnaies de souverains successifs qui ont été retrouvées *à l'intérieur des bâtiments* y ont été forcément perdues une à une, peu après leur émission; dans des pièces peu meublées et régulièrement nettoyées, comme il semble que cela ait été le cas ici, elles n'avaient guère de chances de passer longtemps inaperçues. Ce n'est donc qu'à l'occasion de circonstances tout à fait particulières qu'elles ont pu effectivement être et rester perdues: lors d'un brusque départ quelques monnaies, qui n'étaient pas forcément toutes de l'année en cours, échappaient à leurs détenteurs; s'il y avait combat, les assaillants eux-mêmes n'étaient pas à l'abri de pareille perte; au moment de la réoccupation du site, le nettoyage des bâtiments pouvait être une nouvelle occasion de perdre des monnaies qui se mêlaient alors aux déblais; enfin, les ruines que parcouraient fuyards, brigands ou bergers constituaient, pour la monnaie tombée parmi elles, une cachette bien plus propice que n'avaient pu l'être des salles au sol uni et dégagé. Or, quand on a lu les récits que fait l'historien Flavius Josèphe des combats qui se sont succédés, notamment durant les années 40 à 37 avant J.-C., dans la région de Jéricho[49]), quand on a vu de nos jours encore les bédouins pousser leurs chèvres et leurs moutons sur les ruines, on ne peut qu'approuver ce que disait le R. P. de Vaux à propos des monnaies byzantines et arabes trouvées en surface, mais aussi être prêt à admettre que pareil fait avait bien pu se produire entre les périodes d'occupation des bâtiments, pendant leur abandon momentané; les monnaies perdues alors se seraient mêlées aux décombres, se trouvant ainsi incorporées au précédent niveau. Qui plus est, si dans les cours traversées par le petit canal amenant l'eau aux citernes le limon a pu constituer un dépôt cohérent d'une certaine épaisseur [50]), à l'intérieur des bâtiments il ne pouvait en être de

48) Id., „Les Manuscrits de Qumrân et l'Archéologie", dans *Revue Biblique*, janvier 1959, p. 99 note 3.

49 Cf. références dans mes „Remarques sur les circonstances...", pp. 345-346, en note (dans ces notes il s'agit, bien sûr, non pas du tome II mais du tome I de l'*Histoire de la Palestine* du R. P. Abel).

50) Le R. P. de Vaux signale ainsi que, pendant l'abandon temporaire, „l'eau „continuant de descendre par l'aqueduc du Wady Qumrân, le sédiment s'est accu„mulé dans le bassin de décantation 132, a débordé et s'est répandu dans l'espace „ouvert 130, jusqu'au mur du bâtiment secondaire. Au-dessus de la couche de cen„dres de l'incendie dans le loc. 130, ce sédiment a formé un dépôt qui a jusqu'à

même, et les niveaux s'y sont trouvés composés essentiellement des parties de murs éboulées et des plafonds effrondrés. Sans doute, plusieurs années encore après l'abandon, les pierres tombées sur le sol des salles n'étaient-elles pas encore bien liées par la boue que formèrent, avec l'eau des pluies d'hiver, les revêtements des murs et la poussière amenée par les vents; une monnaie pouvait donc encore rouler entre ces pierres et atteindre le sol, — paraissant ainsi avoir été perdue avant ou à l'occasion de la destruction des bâtiments. C'est dire avec quelle prudence il faut utiliser le témoignage des monnaies trouvées dans des niveaux chronologiquement si rapprochés les uns des autres, et donc si peu épais ou si peu clairement stratifiés. Si l'on arrive, malgré tout, à reconnaître nettement un niveau archéologique, on devra considérer que toutes les monnaies incluses dans celui-ci ont été perdues en même temps, quelques soient leurs diverses dates d'émission; la plus récente de ces monnaies servira seule à dater le moment de cette perte et l'événement qui la causa [51]).

Si l'on revient, maintenant, aux monnaies d'Antigone Mattathias et d'Hérode décrites par le R. P. DE VAUX dans le passage cité ci-dessus, on voit que, parmi celles d'Hérode, „l'une a été trouvée en „même temps que quatre monnaies d'Alexandre Jannée et une de „Mattathias, à côté d'un groupe de huit monnaies d'Alexandre Jannée „(cependant, précise le R. P. DE VAUX lui-même, il y avait dans la „même couche une monnaie des Procurateurs). Ces monnaies, ajoute „leur inventeur, peuvent sans doute avoir été apportées au moment de „la réoccupation, mais elles s'expliquent très bien si le site a été habité „pendant les premières années d'Hérode, jusqu'au tremblement de terre „de 31 av. J.-C." Nos précédentes remarques, dans la mesure où elles sont valables, obligent à reconnaître que si l'abandon des lieux s'est produit sous le règne d'Hérode, il n'y a en effet rien d'étonnant à ce que quelques monnaies émises par ce souverain y aient été alors

---

„75 cm d'épaisseur à l'ouest et s'amincit à l'est. Le renforcement qui consolida „ensuite l'angle du bâtiment secondaire est fondé sur ce dépôt...", („Fouilles de Khirbet Qumrân", dans *Revue Biblique*, octobre 1956, p. 545).

51) Logiquement ce sont les monnaies émises dans les années précédant immédiatement le moment de la perte que l'on doit s'attendre à trouver en plus grand nombre; mais, lors d'une période troublée succédant au règne d'un souverain prestigieux, les monnaies émises par ce souverain risquent fort de l'emporter sur les autres par leur nombre, au moins relatif, inversant cette sorte de paroxysme numismatique.

perdues. Mais la présence *dans la même couche*, comme le signale le R. P. DE VAUX, d'une monnaie des Procurateurs, ne contraint-elle pas à supposer que tout ce lot de monnaies a été perdu au temps de l'administration de ceux-ci, c'est-à-dire pas avant l'an 6 de notre ère [52]? En effet, d'après la description qui en est donnée, ces monnaies ne seraient pas groupées en un petit tas, comme dans le cas des trésors enfouis qui, d'ailleurs, sont d'ordinaire déposés dans quelque sac ou vase [53]; ici, les monnaies seraient plutôt étalées, comme lorsqu'elles tombent à terre. Leur nombre relativement élevé pouvant difficilement laisser croire qu'elles ont été perdues au-milieu des ruines par quelque occupant de passage, ou pendant le déblaiement lors de la réoccupation, un départ brusqué se serait donc produit à l'époque des Procurateurs [54].

Dans cette hypothèse, le recensement organisé en l'an 6 de notre ère par le légat de Syrie, Quirinius, pourrait avoir provoqué cet abandon. Nous ne sommes pas bien renseignés sur ce qui se passa alors. Constatant que „les considérations de l'historien (JOSÈPHE, *Antiquités „judaïques* XVIIII, i, § 1 (3-10) et § 6 (23-25).) concernent moins „une sédition qui aurait eu lieu sous Quirinius que la répercussion des „théories zélotes sur l'histoire qui va suivre", le R. P. ABEL en conclut que „s'il y eut quelques désordres et des mesures de répression à ce „propos, ils n'atteignirent ni l'étendue ni l'acuité de la sédition qui „suivit la mort d'Hérode et à laquelle la tradition juive attacha le

52) A supposer que cette monnaie soit bien à attribuer aux débuts de l'administration romaine directe en Judée.

53) Cf. pour Qumrân, R. DE VAUX, „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la 2e campagne", dans *Revue Biblique,* avril 1954, p. 233; surtout, id., „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes", *ibid.,* octobre 1956, pp. 566 et 567. Cf. même pour Feshkha, id., „Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire", *ibid.,* avril 1959, p. 252.

54) A la suite de l'examen, rapporté par le R. P. DE VAUX, du trésor de monnaies de Tyr trouvé dans le locus 120, on devrait, dans notre hypothèse, faire remonter le 2e abandon de Qumrân le plus près possible du début de notre ère. (Cf. ci-dessous, pp. 58-60).

On pourrait encore supposer que le premier abandon, dont le R. P. DE VAUX date la fin, comme nous l'avons vu, des „environs immédiats de notre ère", se serait continué jusqu'à l'époque des Procurateurs ayant émis la monnaie dont il est ici question. Perdue parmi les ruines par quelque occupant occasionnel, — comme celle de Mattathias et celle d'Hérode le Grand trouvées „dans la même couche", — ou lors de la réoccupation du site, cette monnaie aurait fait corps avec la „couche de la période I *b*". L'examen des autres monnaies permettra peut-être de choisir entre ces hypothèses.

„nom de 'guerre de Varus'. Mais, ajoute-t-il, les germes d'un esprit „de révolte étaient semés qui, se développant plus ou moins sourdement „sous le régime des Procurateurs, éclata sous Gessius Florus en 65 „ et causa la ruine du Temple et de la nation quelques années après" [55]).

Il nous semble loin d'être invraisemblable que, parallèlement à l'opposition de l'école de Schammaï et à „l'intransigeance zélote" [56]), Qumrân ait pu être un foyer de „résistance de l'exclusivisme juif offusqué [57]). Et l'attaque menée contre Qumrân aurait alors fait partie des „mesures de répression" décidées par les Romains. Qumrân aurait donc été abandonné une seconde fois. Comme les Romains, en 68 de notre ère, avant de laisser un détachement de leurs troupes sur les lieux eurent à livrer à l'établissement un assaut dont d'indéniables traces ont été reconnues, ce second abandon n'aurait été, lui aussi, que provisoire. Mais nous reviendrons aux problèmes concernant la fin de ce second abandon après en avoir terminé avec ceux qui intéressent son commencement. Ainsi, alors que le R. P. de Vaux propose de fixer au règne d'Archélaüs la fin du premier — et d'ailleurs, selon lui, unique — abandon provisoire qui, commencé en 31 avant J.-C., aurait couvert presque tout le règne d'Hérode le Grand et au moins une partie de celui de son fils Archélaüs, notre hypothèse, remontant dans le temps ce premier abandon, suggèrerait une réoccupation des lieux au cours du règne d'Hérode, à une date vraisemblablement postérieure au séisme de l'an 31 avant J.-C. [58]).

Il convient maintenant de reprendre l'examen des indications que le R. P. de Vaux a précédemment données en complément de ses listes de monnaies, afin de les confronter avec cette hypothèse. Si, comme on vient de le voir, une monnaie d'Hérode le Grand et une d'Antigone Mattathias ont, peut-être, le moment de leur perte précisé par le fait qu' „il y avait dans la même couche une monnaie des Procurateurs", les quatre autres monnaies d'Hérode et les deux autres de Mattathias qui ont été dégagées à Qumrân se trouvent en des situations

55) F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine,* T. I, p. 423 et note 2.
56) Id., *ibid.,* p. 423.
57) Id., *ibid.,* p. 422.
58) Peut-être l'émotion soulevée par ce séisme fut-elle la cause de ce retour au Désert; peut-être fallut-il qu'à ce premier „signe du ciel" soient venues s'ajouter la famine de 25/24 avant J.-C., puis une épidémie de peste, enfin une seconde année de famine (cf. mes „Remarques sur les circonstances...", dans *Vetus Testamentum,* VII, 4, p. 347) succédant aux meurtres dont venait de se

stratigraphiques fort peu „décisives", selon le R. P. DE VAUX. Voici en effet, tout ce que celui-ci nous apprend au sujet de ces deux dernières: „Les loci du niveau I ou du niveau I réutilisé au niveau II ont „aussi livré des pièces asmonéennes; les deux monnaies d'Antigone „Mattathias viennent du sol du locus 30 et du fond du locus 36" [59]). Mais étant donné, d'autre part, qu' „autant qu'il était possible, les „pièces ont été réutilisées, après avoir été nettoyées de déblais pro„venant du séisme et (que) les sols des niveaux I et II se confondent „ou restent à des niveaux très voisins" [60]), ces deux monnaies de Mattathias pourraient fort bien avoir été perdues, comme la précédente, au moment du deuxième abandon hypothétique du site.

Quant aux quatre autres monnaies d'Hérode le Grand, la première qui ait été trouvée dans ce Khirbet a été „recueillie en haut des

---

rendre coupable le chef de la nation juive, pour que la „mystique du Désert" enflammât de nouveau les plus pieux des Juifs.

Peut-être, au contraire, tant que persista à la cour d'Hérode l'influence des Asmonéens la restauration de Qumrân ne fut-elle pas possible, si Hyrcan II, comme le propose M. DUPONT-SOMMER, est bien le „Prêtre impie" qui persécuta la communauté de Qumrân; prisonnier des Parthes depuis l'an 40, Hyrcan II était revenu à Jérusalem, auprès d'Hérode qui venait d'épouser, en 37, Mariammé, la petite-fille d'Aristobule II par son père, et d'Hyrcan lui-même par sa mère. Hyrcan avait été rendu inapte, par sa mutilation, à la Grande-Prêtrise; mais, contraint par les intrigues du clan asmonéen, Hérode venait de conférer cette charge au jeune frère de sa femme, Aristobule. Pourtant, dès la fin de l'année 35, Hérode faisait assassiner Aristobule, puis, en 30, le vieil Hyrcan; en 29, Mariammé était exécutée, suivie de peu dans la tombe par sa mère Alexandra. Ainsi la cour d'Hérode s'était trouvée débarrassée des prétentieuses intrigues du clan asmonéen, — au moins jusqu'à ce qu'Hérode ait ramené de Rome à Jérusalem, en l'an 18, les deux fils que lui avait donnés Mariammé, Alexandre et Aristobule. Il se pourrait qu'alors seulement la restauration de Qumrân soit devenue possible. L'opposition manifestée par les dévots au décret des environs de l'an 20, par lequel Hérode prétendait obliger tous ses sujets à lui jurer fidélité, pourrait en avoir fourni l'occasion. En effet, JOSÈPHE rapporte qu'Hérode dispensa de ce serment les Pharisiens, par reconnaissance pour deux d'entre eux, ainsi que les Esséniens à cause des prédictions que l'un des leurs lui avait faites autrefois (*Ant. jud.*, XV, X, §§ 370 ss.; cf. mes „Remarques sur les circonstances...", *ibid.*, p. 348). En même temps que cette dispense, la liberté de se réinstaller à Qumrân pourrait alors avoir été obtenue (cf. ma „Note additionnelle...", dans *Vetus Testamentum*, VIII, 1 (jan. 1958), p. 94). Nous ne nous aventurerons pas à marquer une préférence pour l'une ou l'autre de ces hypothèses.

59) R. DE VAUX, „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 231.

60) Id., *ibid.*, p. 211.

marches, dans la piscine 49" [61]); nous avons déjà souligné [62]) que cela invitait à penser que la piscine était déjà comblée jusqu'à cette hauteur quand cette monnaie y fut perdue; l'attaque ayant déterminé, dans notre hypothèse, le premier abandon de l'établissement, puis le tremblement de terre de l'an 31 avant notre ère, doivent avoir été à l'origine du comblement de cette citerne qui, disloquée lors du séisme, ne fut pas réutilisée. Cette monnaie aurait donc été perdue ou bien au cours, et de préférence vers la fin, du premier abandon par quelque passant, ou bien lors du second départ sous les Procurateurs. C'est tout ce qu'on peut en dire; quant aux trois autres monnaies d'Hérode le Grand, nous ne savons rien.

Des monnaies d'Hyrcan II, on nous dit seulement ceci: „La série „asmonéenne est plus complète: Judas Aristobule et Hyrcan II sont „maintenant sûrement représentés" [63]). Ces monnaies d'Hyrcan II, au nombre de trois [64]), n'auraient-elles pas été émises en 67, pendant son court règne? Il semble bien, en effet, qu'il ait eu le temps de battre alors monnaie. Nous en donnerons pour preuve le passage suivant emprunté au *Manuel d'Archéologie Biblique* de A.-G. Barrois: „Madden attribue à Hyrcan II une monnaie royale du type de celles d'Alexandra, dont les légendes sont en partie effacées. Au droit, (B)ΑΣΙΛΕΩΣ... Au revers, *(Yehôḥâ)nân ham(mélek)*. L'ancre et l'emblème solaire rendent l'attribution à Hyrcan II très vraisemblable". Par contre, selon A.-G. Barrois, „il est difficile de dire s'il faut mettre au compte de ce prince deux monnaies sacerdotales, qui auraient été frappées lorsqu'il fut rétabli par César comme Grand-Prêtre et Ethnarque en 47 avant notre ère. Elles portent au droit une fleur et au revers une palme avec la légende „Yehôḥânân le Grand-Prêtre et la communauté des Juifs"." [65]) Si les deux monnaies sacerdotales peuvent être postérieures à la main-mise romaine sur la Judée, il ne saurait en être de même de celle attribuant à Hyrcan le titre de roi: cette dernière ne pourrait avoir été émise qu'au cours de l'année 67

61) Id.,*ibid.*, p. 230. Un *simpulum* a aussi été „trouvé sur l'escalier de la piscine 49" (Id., *ibid.*, p. 216).

62) Cf. ma „Note additionnelle", dans *Vetus Testamentum*, VIII, 1 (jan. 1958), p. 93.

63) R. de Vaux, „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes", dans *Revue Biblique*, octobre 1956, p. 566.

64) Id., *ibid.*, p. 565.

65) A.-G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, T. II, 1953, pp. 265-266.

avant J.-C.; les trois monnaies retrouvées à Qumrân ne seraient-elles pas de cette émission qui semble la mieux attestée?

Le premier abandon de Qumrân ne s'étant certainement pas produit, — selon l'hypothèse de M. Dupont-Sommer aussi bien que selon celle du R. P. de Vaux —, à une date antérieure au règne d'Hyrcan II, nous ne jugeons pas utile d'examiner également ici les monnaies des souverains juifs qui l'ont précédé. Au contraire, après celles d'Hyrcan II, d'Antigone Mattathias et d'Hérode le Grand, nous allons étudier les 11 monnaies d'Hérode Archélaüs provenant de Qumrân. A vrai dire, quelques précisions n'ont été données qu'à propos de deux d'entre elles. Dans le locus 5, qui est extérieur au grand bâtiment et accolé à son mur nord, il y avait une monnaie très usée, du type à l'ancre, qu'il faut attribuer à Hérode Archélaüs plutôt qu'à son père [66]). Elle était sur un sol au niveau -4,50 [67]).

Comme ici encore, à cet angle nord-est, „la situation stratigraphique est complexe", nous allons, à l'exemple du R. P. de Vaux, indiquer les principales cotes de niveau des loci 5 et 6 qui sont situés respectivement à l'extérieur et à l'intérieur du mur nord de cloture:

„locus 5: -2,70 sommet des murs extérieurs.
-4,30 cendres.
-4,50 sol et base des murs de refend.
-4,70 base du mur extérieur.
arasement d'un mur intérieur.
-5,00 sol.

„locus 6: -2,70 sommet des murs extérieurs.
-3,35 sommet d'un mur intérieur.
-4,24 base du même mur, sur couche de cendres.
-4,44 sommet d'un autre mur intérieur.
-4,74 base du même mur, sans trace de sol.
-5,00 sol.

66) Cf. R. de Vaux, „Fouille au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire", dans *Revue Biblique*, janvier 1953, pp. 92 et 93; et Id., „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la 2e campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 230.

67) „La cote zéro est au sommet du mur à l'angle sud-est de la chambre 2", précise le R. P. de Vaux (*ibid.*, janvier 1953, p. 92, note 1), qui souligne que „le Khirbet et les niveaux archéologiques sont en pente d'ouest en est". Ce dernier caractère du site n'est pas fait pour faciliter le classement, dans le cadre de la stratigraphie générale de l'établissement, des niveaux des divers loci, — surtout si ceux-ci se trouvent isolés.

„On admettra provisoirement, concluait alors le Directeur des fouil-„les, que cela représente un état antérieur au bâtiment (cote -5,00) „et deux états successifs de celui-ci (cote -4,70 et -4,74; cote -4,50 et -4,24)" [68]). Depuis, il a été signalé que „des tessons (du VIIIe-VIIe siècle avant notre ère) ont été recueillis à l'angle nord-est du bâtiment, à l'extérieur des loci 6 et 40, où ils sont associés à un mur antérieur au bâtiment conservé . . ." [69]). Si le mur oriental de cette „installation israélite" correspondait au mur actuel qui ferme à l'est le quadrilatère des bâtiments, „le retour du mur vers l'ouest apparaît à l'extérieur des loci 6 et 40" [70]). Le locus 6 n'ayant livré aucune monnaie, et le locus 5 aucune autre que celle dont il est ici question [71]), l'étude de cette stratigraphie ne peut aboutir qu'à de bien fragiles hypothèses. Il semble qu'on doive voir l'origine de la couche de cendres relevée à la cote -4,30 dans le locus 5, et -4,24 dans le locus 6, dans l'attaque que subit Qumrân en 68 de notre ère; le mur construit sur cette couche de cendres, dans le locus 6, daterait de l'occupation romaine (Période III). Le mur extérieur, qui sépare les deux loci et culmine à la cote -2,70, est fondé, 30 cm au-dessus du sol naturel, en partie sur l'arasement du mur israélite (cote -4,70); dans le locus 6, un autre mur intérieur a sa base à la cote -4,74 et son sommet à la cote -4,44: comme le mur extérieur, il doit donc remonter à la Période I *a*. Vingt centimètres séparent, dans le locus 6, le sommet de ce mur intérieur de la Période I *a* et la base cendreuse du mur intérieur de la Période III; de même, 20 cm séparent, dans le locus 5, un sol, auquel correspond „la base des murs de refend" et sur lequel se trouvait notre monnaie, de la couche de cendres. Ce sol du locus 5 (cote -4,50) et l'arasement du mur de la Période I *a* (cote -4,44), dans le locus 6, doivent correspondre au sol de la Période II; les murs de refend dont la base est à la même cote que ce sol, dans le locus 5, auraient donc été construits durant cette Période II. C'est ce sol (cote -4,44 et -4,50) qui a reçu les pierres tombées des murs et les cendres

68) Id., *ibid.*, janvier 1953, p. 92.

69) Id., „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes", dans *Revue Biblique*, octobre 1956, p. 535. On ne sait plus bien quel sort est fait au locus 5, à la suite des corrections apportées au plan de cette partie des bâtiments dans ce Rapport-ci (cf. p. 540 et Planche III).

70) Id., *ibid.*, p. 536.

71) Cf. Id., „Fouille au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire", dans *Revue Biblique*, janvier 1953, p. 93.

de l'établissement incendié par les Romains, lors de leur attaque de l'an 68 après J.-C. La monnaie d'Archélaüs, tombée sur ce sol de la Période II, pourrait donc avoir été perdue, elle aussi, lors d'un second abandon provisoire de Qumrân qui aurait coupé en deux cette Période, après l'exil de ce roi [72]).

Quant à la seconde monnaie d'Archélaüs dont la provenance ait été précisée, elle joue, avec le séisme de l'an 31 avant J.-C., un rôle déterminant dans la datation proposée par le R. P. DE VAUX du moment où Qumrân fut provisoirement abandonné: l'un lui fournit le *terminus a quo*, et l'autre le *terminus ad quem*. En effet, cette monnaie a été trouvée dans la Tranchée A creusée au-milieu des déblais qui avaient été rejetés, à une trentaine de mètres au nord du bâtiment, sur le bord de la terrasse. Or, l'étude de cette tranchée a amené le Directeur des fouilles à faire les constatations suivantes: „On n'a rencontré aucun sol ni aucun reste de construction, seulement une ligne de pierres qui coupait obliquement la tranchée. Ce sont évidemment des déblais et le fait qu'ils ne sont pas stratifiés, qu'ils contiennent des monnaies et deux ou trois pots intacts indique qu'ils ont été déversés d'un coup et avec une certaine hâte". Déjà convaincu que l'abandon provisoire de Qumrân avait été provoqué par le séisme de l'an 31 avant J.-C., il croit donc pouvoir déduire ceci, de l'examen de ces déblais: „notre hypothèse est qu'ils proviennent du nettoyage du bâtiment lorsqu'on entreprit sa restauration après le tremblement de terre" [73]).

A l'appui de cette hypothèse, il invoque, d'ailleurs, le caractère préhérodien de la céramique incluse dans ces déblais. Il souligne, en effet,

---

72) On pourrait objecter à cela que dans les loci 1 et 2, sous une couche de décombres épaisse de 60 cm. et surmontée des restes partiellement carbonisés des plafonds, il y avait sur le pavé, qui remonte sans doute à la Période I mais a été redégagé à la Période II, une monnaie d'Agrippa Ier (42/43 après J.-C.) et une monnaie des Procurateurs sous Claude (54 après J.-C.) *dans le locus 1*, trois monnaies des Procurateurs sous Auguste (l'une datant peut-être de 5/6 après J.C., une autre de 5/6 ou 8/9, la troisième de 9/10), deux des Procurateurs sous Tibère (17/18 ou 18/19), une monnaie incertaine (peut-être de la Première Révolte) et huit non identifiables *dans le locus 2* (cf. R. DE VAUX, „Fouille au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire", dans *Revue Biblique*, janvier 1953, pp. 91 et 93). Ces monnaies ont sans doute été perdues lors des événements de 68 après J.-C. qui ont été à l'origine de ces décombres. Mais le cas du locus 5, dans lequel été retrouvée cette monnaie d'Archélaüs, peut être différent (cf. la note 69 ci-dessus).

73) Id., „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 214.

que si de la tranchée „est sorti beaucoup de poterie, fragmentaire à de rares exceptions près", les formes céramiques „peuvent se classer toutes à la fin de l'époque hellénistique"[74]). Et il précise encore: „le plus intéressant est de comparer notre série à celle de la citadelle de Jérusalem dans une couche du Ier siècle avant J.-C., antérieure au règne d'Hérode" [75]).

Enfin, dans ces déblais se trouvaient aussi 25 autres monnaies: „1 monnaie d'argent d'Antiochus VII (une autre illisible, sans doute le même type), 3 de Jean Hyrcan, 11 d'Alexandre Jannée, 9 d'Asmonéens incertains" [76]).

L'origine pré-hérodienne de ces déblais semble donc bien assurée. Le R. P. DE VAUX, considérant alors la présence de la monnaie d'Archélaüs en leur sein, croit pouvoir conclure ainsi cette étude: „D'après la numismatique, la restauration se fit sous Hérode Archélaüs. On vida alors les pièces encombrées et les débris furent rejetés à l'extérieur, où notre tranchée A les a retrouvés; la pièce aberrante d'Hérode Archélaüs qui y a été ramassée a été perdue par les ouvriers employés à ce nettoyage" [77]). La cause est-elle donc jugée? D'abord, est-il vraiment impossible qu'un décalage chronologique ait pu exister entre les formes céramiques en usage à Jérusalem et celles fabriquées en ce coin de désert? Il ne serait pas surprenant que des potiers, venus terminer leur vie à Qumrân sous le règne d'Hérode le Grand, aient possédé la technique pratiquée dans la période pré-hérodienne; ils auraient ainsi perpétué à Qumrân des formes passées de mode à Jérusalem et, sans doute même, dans la plupart des villes et villages moins „séparés" du monde [78]). Dans cette hypothèse, ces déblais pourraient

74) Id., *ibid.*, p. 214; cf. référence en note.
75) Id., *ibid.*, p. 215; cf. références en note.
76) Id.,*ibid.*, p. 230.
77) Id.,*ibid.*, p. 232.
78) Il est certain qu'il y avait, parmi ces gens retirés au désert, des potiers; en effet, leur atelier a été retrouvé „dans la région sud-est et il est conservé d'une manière exceptionnellement complète (pl. XI)" (R. DE VAUX, „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes", dans *Revue Biblique*, octobre 1956, p. 543). Ainsi, „cette poterie était en majeure partie fabriquée sur place", estime, à juste titre, l'auteur du "Rapport" (*ibid.*, p. 543), qui précise, plus loin: „Si la collection de Qumrân garde néanmoins son originalité, cela tient — pensons-nous — à ce qu'une partie de cette poterie était fabriquée sur place pour l'usage de la communauté, qui restait fidèle à certaines formes traditionnelles" (*ibid.*, p. 551). Cette reconnaissance du conservatisme qumrânien des formes céramiques concorde assez bien avec notre suggestion.

donc provenir de destructions dont l'établissement aurait été victime sous les Procurateurs, au cours des événements qui auraient provoqué le second abandon provisoire des lieux [79]).

Quant aux monnaies asmonéennes mêlées aux déblais, on hésite, évidemment, à croire qu'aient pu être perdues en même temps que celle d'Archélaüs des monnaies d'aussi haute époque [80]), d'autant plus que les souverains intermédiaires ne sont pas représentés dans ce lot. A vrai dire, cette dernière objection vaudrait également à l'égard de l'hypothèse du R. P. DE VAUX, puisque celui-ci prolonge jusqu'en 31 avant J.-C., c'est-à-dire jusqu'à la septième année du règne d'Hérode le Grand, la première période d'occupation de Qumrân. Sans doute faut-il considérer que les monnaies d'Alexandre Jannée sont les plus nombreuses qui aient été retrouvées dans ce Khirbet (86 monnaies), et que celles de Jean Hyrcan viennent en troisième position (15 monnaies), après Jannée et Agrippa Ier (60 monnaies) ; les autres souverains juifs, qui ne sont pas représentés dans le lot de la Tranchée A, viennent loin derrière, avec:

Judas Aristobule:	1 monnaie,
Hyrcan II:	3 monnaies,
Antigone Mattathias:	3 monnaies,
Hérode le Grand:	5 monnaies. [81])

79) Si la fouille du Khirbet n'a pas relevé d'indices permettant de penser que le plan des bâtiments a subi alors quelque modification, cela ne signifie pas forcément que les murs n'ont pu être affectés dans leur élévation, puis remis en état. Quant au sol, à l'intérieur des bâtiments il était resté en général inchangé entre les Périodes I et II, indique clairement le R. P. DE VAUX dans les lignes suivantes: „Autant qu'il était possible, les pièces ont été réutilisées, après avoir été nettoyées de déblais provenant du séisme et les sols des niveaux I et II se confondent ou restent à des niveaux très voisins" (R. DE VAUX, „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 211).

Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce qu'il en ait été de même cette fois encore. Cf. ci-dessous, pp. 73-74.

80) En raison de l'utilisation prolongée des monnaies d'argent, celles d'Antiochus VII qui ont été trouvées dans la tranchée ne posent pas le même problème; l'absence d'un monnayage juif, probablement jusqu'à Jean Hyrcan (cf. A.-G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, T. II, 1953, p. 264), pourrait expliquer que même des rigoristes aient conservé l'habitude d'utiliser les monnaies séleucides. Enfin, ces deux monnaies d'argent pourraient même avoir été perdues par quelque passant, au cours de l'abandon des lieux.

81) Il est naturel que les règnes d'Alexandre Jannée et d'Agrippa Ier aient laissé d'aussi nombreuses monnaies. A propos de ce dernier, le R. P. ABEL

Mais Hérode Archélaüs, qui avec ses 11 monnaies se classe au 4e rang, se trouve représenté ici. De plus, parmi les „9 d'Asmonéens incertains", peut-être y a-t-il justement des monnaies de ces souverains intermédiaires. L'inventaire du groupe de monnaies qui nous a déterminé à émettre l'hypothèse d'un second abandon du site, lors de la con-

souligne que: „Les monnaies d'Agrippa reflètent la dualité de sa conduite. Les pièces frappées à Jérusalem ne portent aucune effigie et se bornent à représenter le parasol et les trois épis. Celles qui sont émises dans les autres villes (Césarée, Panéas, Tibériade) ont la figure soit d'Agrippa soit du César régnant (Caligula ou Claude)" (*Histoire de la Palestine,* T. I, p. 454). Et A.-G. Barrois précise: „Une monnaie datée de l'an VI du règne porte au droit un objet qui ressemble à un pavillon basilical, et, au revers, trois épis" (*Manuel d'Archéologie Biblique,* T. II, p. 269). Justement, le R. P. de Vaux signale que les monnaies d'Agrippa Ier trouvées à Qumrân sont „au type des trois épis et du parasol" (*Revue Biblique,* octobre 1956, p. 566), et donne pour date d'émission de celles trouvées dans les loci 1 et 7 du Kh. Qumrân (cf. *Revue Biblique,* janvier 1953, liste de la page 93), aussi bien que pour les 34 trouvées à Feshkha (cf. *Revue Biblique,* avril 1959, liste de la page 246), l'année 42/43, qui est en effet la VIe du règne d'Agrippa Ier. Ce ne sera qu'au cours de la dernière année du règne de Claude, en 54, que les Procurateurs, à qui la Judée aura été à nouveau confiée à la mort d'Agrippa Ier, se mettront à battre monnaie (cf. F. M. Abel, *Histoire de la Palestine,* T. I, p. 460).

Mais on peut s'étonner qu'il y ait eu si peu de monnaies d'Hérode le Grand parmi toutes celles retrouvées sur ce site. A moins qu'il ne faille voir la raison de cette apparente défaveur dans certain symbole figurant sur ses monnaies. Voici, en effet, la description qu'en fait A.G. Barrois: „De nombreux petits bronzes sont marqués au droit de l'ancre à double jas, et au revers de cornes d'abondance. Certains motifs sont empruntés au répertoir héraldique du paganisme: casque, souvent timbré en chef d'une étoile accostée de deux palmes, peut-être par allusion aux domaines royaux de Jéricho, bouclier macédonien, trépied rituel, caducée. Ces symboles étaient relativement inoffensifs. Par contre, les monnaies à l'aigle durent grandement contribuer à irriter les Juifs" (*Manuel d'Archéologie Biblique,* T. II, pp. 267-268), et ce pour plus d'une raison, car, comme le rappelle J. Babelon: „L'aigle qui figure sur de petits bronzes est une allusion à l'aigle d'or que le roi fit ériger au faite du Temple, provoquant ainsi le soulèvement du peuple outragé dans sa foi" (*ibid.,* col. 1369). Les travaux de reconstruction du Temple commencèrent au cours de la 15e année (cf. Josèphe, *B.J.,* I, xxi, 401) ou plutôt de la 18e année (cf. Id., *Antiq.,* XV, xi, 380) du règne d'Hérode, c'est-à-dire „en janvier de l'an 19 avant J.-C." (F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine,* T. I, p. 373 et note 1). „Au bout de dix-huit mois à peine l'édifice de la maison de Dieu fut livré au culte... (vers le milieu de l'an 18 avant J.-C.), précise le savant dominicain. Mais la dédicace de l'ensemble n'eut lieu que vers l'an 10" (Id., *ibid.,* p. 379). Or, justement, la seule monnaie d'Hérode le Grand, provenant de l'ensemble Qumrân-Feshka, dont le R. P. de Vaux ait pu préciser dans ses „Rapports préliminaires" la date d'émission, remonte à l'an III de son règne (cf. R. de Vaux, „Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire", dans *Revue Biblique,* avril 1959, pp. 248 (liste) et 250); elle n'appartient donc pas à ces émissions au symbolisme provocant.

version de la Judée en province romaine, est bien propre à porter à le croire; en effet, la comparaison de ces deux listes de monnaies, que nous reproduisons ci-dessous (mises à part les 2 monnaies séleucides en argent, dont le cas est particulier), révèle un tel parallélisme qu'il est bien difficile d'admettre qu'une explication différente doive être fournie à propos de l'une et de l'autre.

Tranchée A	Groupe non localisé
3 de Jean Hyrcan	12 d'Alexandre Jannée
11 d'Alexandre Jannée	1 d'Antigone Mattathias
9 d'Asmonéens incertains	1 d'Hérode le Grand
1 d'Hérode Archélaüs	1 des Procurateurs

De toute manière, l'argument *a silentio* n'a qu'une valeur bien incertaine!

Autrement, on pourrait encore supposer que certains loci, oblitérés par les destructions consécutives à l'attaque — qui aurait déterminé le premier abandon — et au tremblement de terre, auraient été dégagés et réutilisés seulement sous le règne d'Archélaüs: ce serait rapporter à une partie de l'établissement l'hypothèse émise par le R. P. DE VAUX à propos de l'ensemble, en changeant ainsi complètement la perspective [82]; ou bien la monnaie d'Archélaüs, perdue par-dessus les décombres dans de tels loci, aurait-elle été évacuée avec eux lors des travaux entrepris — dans l'hypothèse suggérée ci-dessus — à l'occasion de la seconde réoccupation du site?

Enfin, malgré la description de la Tranchée que donnent les lignes

---

82) La fouille a, par exemple, montré que „le locus 120 n'a pas été nettoyé entièrement au moment de la réinstallation et le sol de la période II y est à un niveau plus élevé que dans le locus 111, qui lui est adjacent" (R. DE VAUX, „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes", dans *Revue Biblique*, octobre 1956, p. 568). Il se pourrait, qu'à un moment donné de la Période II, les occupants aient été gênés par une semblable situation affectant d'autres loci, et aient décidé de remettre leur sol au niveau des loci voisins. Pourtant, cela n'aurait sans doute pas suffit à donner la masse de déblais dans laquelle a été creusée la Tranchée A, qui „s'est finalement développée sur 10 m. de long et 4 m. de large et n'a atteint le sol vierge qu'à une profondeur de 2 m. en certains endroits", selon les précisions fournies par le R. P. DE VAUX („Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 214).

suivantes: „On n'a rencontré aucun sol ni aucun reste de construction, seulement une ligne de pierres qui coupait obliquement la tranchée. Ce sont évidemment des déblais et le fait qu'ils ne sont pas stratifiés, qu'ils contiennent des monnaies et deux ou trois pots intacts indique qu'ils ont été déversés d'un coup et avec une certaine hâte" [83]), est-il vraiment inconcevable que, si l'évacuation de ces déblais a eu lieu lors de la réoccupation que l'on supposerait effectuée sous le règne d'Hérode le Grand, la monnaie d'Archélaüs ait pu avoir été perdue en surface plusieurs années après, que ce soit pendant l'occupation, lors d'un second départ ou au cours d'un second abandon de Qumrân? On aurait un premier élément d'appréciation si l'on connaissait la situation dans laquelle se trouvait cette monnaie par rapport aux déblais: à leur surface ou en leur beau milieu; car, si elle n'est pas stratifiée, leur masse n'en atteint pas moins, par endroits, une épaisseur de deux mètres [84]). En tout cas, cette masse de déblais atteste que l'établissement avait subi d'assez importants dégats, lors des événements qui déterminèrent la perte des monnaies (au moins des monnaies asmonéennes) en même temps que l'abandon des lieux; et cette constatation n'est pas sans importance, car, selon le sens dans lequel aura pu être résolu, par ailleurs, le problème de la réalité de destructions contemporaines du second abandon éventuel, elle pourra permettre de se prononcer quant à la possibilité pour ces déblais de dater de ce second abandon [85]).

Il ne me semble malheureusement pas possible, dans l'état actuel de notre information, d'obtenir un témoignage plus précis de cette monnaie d'Archélaüs provenant de la Tranchée A.

Quant aux monnaies des Procurateurs, il n'est pas spécialement scandaleux que des Juifs rigoristes, mais non zélotes, en aient eu en leur possession, puisque leur „emblématique ... manifeste un certain „souci de ménager les susceptibilités des Juifs par l'emploi de motifs

83) R. de Vaux, *ibid.*, p. 214.

84) Cf. ci-dessus, note 82.

85) Il en est de même pour le fait suivant. S'il s'avérait exact que certains des Manuscrits provenant des grottes portent les traces de lacérations antiques, peut-être pourrait-il s'agir de Manuscrits qui se seraient trouvés dans les bâtiments de Qumrân quand ceux-ci subirent une attaque qui provoqua leur destruction partielle et leur abandon. Aussitôt après l'attaque, ou lors de la réoccupation du site, ces Manuscrits mutilés, dégagés des ruines, auraient été relégués dans la grotte où ils viennent d'être retrouvés. Si Qumrân a eu à souffrir d'une action ennemie sous l'administration procuratorienne, il se pourrait que ce soit alors que ces Manuscrits aient été endommagés.

„anodins" [86]). Comme celle d'entre elles qui, retrouvée avec douze monnaies d'Alexandre Jannée, une de Mattathias et une d'Hérode le Grand, nous incita à supposer qu'un nouvel abandon provisoire s'était peut-être produit peu après l'exil d'Archélaüs, les plus anciennes de ces monnaies procuratoriennes pourraient avoir été perdues lors des événements qui marquèrent la fin de cette occupation du site. Les plus récentes, ainsi que celles d'Agrippa Ier et de la Première Révolte, ne l'auront été qu'en 68, comme le R. P. DE VAUX l'a démontré pour ces dernières. On ne voit pas de raison pour que les monnaies émises par les Procurateurs au nom d'Auguste, de Tibère ou de Claude, ainsi que celles d'Agrippa Ier, n'aient pu avoir encore cours au temps de Néron. N'a-t-on pas retrouvé dans les loci 1 et 2, sous une couche de décombres épaisse de 60 cm. et surmontée des restes partiellement carbonisés des plafonds, une monnaie d'Agrippa Ier (42 43 après J.-C.) et une monnaie des Procurateurs sous Claude (54 après J.-C.) *dans le locus 1*, trois monnaies des Procurateurs sous Auguste (l'une datant peut-être de 5/6 après J.-C., une autre de 5 6 ou 8/9, la troisième de 9 10), deux des Procurateurs sous Tibère (17 18 ou 18 19), une monnaie incertaine (peut-être de la Première Révolte) et huit non identifiables *dans le locus 2* [87]), toutes ces monnaies ayant été vraisemblablement perdues lors des événements de 68 après J.-C. qui furent à l'origine des décombres accumulées par-dessus ces monnaies? C'est ainsi que „les nouveaux occupants de la période III, lorsqu'ils nettoyèrent le grand bâtiment" [88]), purent rejeter ensemble, dans le locus 83, avec des déblais et des tessons l'un des deux groupes de monnaies de la Première Révolte retrouvés à Qumrân, „une monnaie d'argent de Néron, et des petits bronzes d'Agrippa Ier et des Procurateurs sous Néron" [89]).

Les monnaies de Tyr et des autres villes païennes n'ont certainement pas été en la possession de Juifs rigoristes auxquels les effigies de

---

86) A.-G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, T. II, 1953, p. 269. Cf. également F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, T. I, 1952, p. 432; et J. BABELON, article „Monnaie", dans le *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible*, fasc. XXIX, 1957, col. 1370.

87) Cf. R. DE VAUX, „Fouille au Kh. Qumrân. Rapport préliminaire", dans *Revue Biblique*, janvier 1953, pp. 91 et 93; et ci-dessus, p. 51, note 72.

88) R. DE VAUX, „Fouilles de Kh. Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes", dans *Revue Biblique*, octobre 1956, p. 566.

89) Id., *ibid.*, p. 566.

divinités ou d'empereurs qu'elles présentaient devaient répugner [90]) ; ce ne sont donc que des assaillants ou des passants qui peuvent avoir perdu ces monnaies [91]). Ainsi, le trésor de monnaies d'argent de Tyr, composé de quelques 558 pièces contenues en trois vases enfouis dans le sol du locus 120, doit provenir d'une personne étrangère à cette communauté. Le R. P. DE VAUX donne, sur ce trésor, les précisions suivantes que nous ne jugeons pas inutile de citer intégralement:

„Pendant un court séjour qu'il a fait à Jérusalem, M. H. SEYRIG, „Directeur de l'Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, a eu „l'obligeance d'examiner ce trésor et nous lui devons les informations „suivantes. Le contenu des trois vases est identique. A part quelques „exceptions, le lot se compose de monnaies de Tyr et presque exclu„sivement de tétradrachmes. Certaines pièces remontent aux derniers „souverains séleucides, mais la plupart appartiennent au monnayage „autonome et sont datées selon l'ère de Tyr, qui a commencé en 126 „av. J.-C. Elles comprennent un bon nombre de variétés nouvelles. „La pièce la plus récente est un tétradrachme de l'an 118 de Tyr „(9/8 av. J.-C.) et plusieurs pièces plus anciennes ont été contremar„quées en cette même année. Mais cela ne donne que la date approxi„mative de l'enfouissement, car, dans le monnayage de Tyr, l'an 118 „est suivi d'une lacune dans les émissions qui ne reprennent avec une „certaine abondance qu'en l'an 126 (1 av. J.-C./1 ap. J.-C.). Les „nouvelles émissions seraient certainement représentées si le trésor „avait été enfoui après cette date. Il a donc été constitué et caché „entre 9/8 av. J.-C. et la première année de notre ère" 92).

Pourtant, dans l'hypothèse d'une réoccupation du site sous le règne

90) Cf. F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, T. I, p. 213.

91) On sait que les monnaies d'argent avaient longtemps cours; justement, les 2 monnaies de Tyr qui, datées respectivement des années 12 et 36 après J.-C. sont classées par le R. P. DE VAUX dans la Période II, sont en argent (comme celle de Néron de l'an 61). Or, une autre monnaie de Tyr, dont le métal n'est pas précisé (sans doute est-elle donc en bronze) et qui date de 53 après J.-C., est classée dans la Période III (occupation romaine ayant commencé en 68 de notre ère) car elle était avec une „monnaie de Césarée de 67/68... dans une lampe de terre cuite trouvée au sommet du locus 40, dans le grand bâtiment qui avait fourni toutes les monnaies de la période III en 1953" (R. DE VAUX, *ibid.*, p. 567). La situation particulièrement probante dans laquelle cette monnaie de Tyr a été découverte confirme qu'il est imprudent de s'attacher à l'idée que ces monnaies ont été forcément perdues dans les années ayant suivi immédiatement leur émission.

92) Id., *ibid.*, pp. 567-568.

d'Hérode le Grand, ce trésor ne pourrait pas avoir été caché à Qumrân avant le début du second abandon des lieux, c'est-à-dire au plus tôt en l'an 6 de notre ère.

Dans sa recherche des origines de ce trésor, le R. P. DE VAUX rappelle un épisode de la fin du règne d'Hérode le Grand qui pourrait bien fournir l'explication cherchée; le voici: „de Callirhoé où il se sentait mourir, Hérode fit distribuer de grosses sommes d'argent à ses troupes et à ses amis, JOSÈPHE, *Ant.*, XVII, 172-173; *B.J.*, I, 658" [93]). Le savant Directeur des fouilles incline à penser que, provenant de ces dons d'Hérode, „le trésor a été enfoui pendant la „période d'abandon et n'a pas de rapport avec l'histoire de la commu„nauté. On peut supposer, suggère-t-il, qu'un vol a été commis dans „la région de Jéricho à la fin du règne d'Hérode le Grand; le voleur „a caché son larcin au désert, dans le bâtiment alors ruiné et vide. „Il pensait venir le reprendre plus tard, il n'a pas pu le faire assez „tôt et les nouveaux occupants se sont installés, nivelant les déblais „sans s'apercevoir qu'ils piétinaient une fortune. Cette hypothèse, qui „paraît romanesque, est autorisée par plusieurs indices archéologiques. „Le locus 120 n'a pas été nettoyé entièrement au moment de la ré„installation et le sol de la période II y est à un niveau plus élevé „que dans le locus 111, qui lui est adjacent. Les deux pots intacts, „d'un type étranger à Qumrân, ont pu être apportés par le voleur, „mais la cruchette *cassée* [94]) a pu être ramassée par lui dans les „ruines pour cacher le reste de son butin. Le placement des deux pots „devant la porte, à une petite distance du mur, et de la cruchette „couchée contre le mur opposé s'explique assez mal si, au moment de „l'enfouissement, la pièce était habitée ou destinée à l'être" [95]). Cette argumentation paraît fort solide, et convient parfaitement aux considérations que nous avons développées à propos des monnaies païennes trouvées à Qumrân. Nous devrions seulement, dans l'hypothèse d'une réoccupation sous le règne d'Hérode le Grand, — les bâtiments étant alors supposés avoir été occupés jusqu'à la transformation de la Judée

93) Id., *ibid.*, p. 568, note 1.

94) C'est le R. P. DE VAUX qui souligne; il s'agit des deux pots et de la cruchette qui contenaient ces monnaies.

95) Id., *ibid.*, pp. 568-569; le R. P. DE VAUX confirme sa préférence pour cette hypothèse „d'un larcin, caché dans les ruines du site alors abandonné", — en renvoyant aux raisons qu'il en a données dans le Rapport que nous citons —, dans son „Bulletin" de la *Revue Biblique* d'octobre 1957, p. 635.

en province romaine, — abaisser de quelques années la date de cette cachette ; celle-ci aurait donc été faite au début du second abandon des lieux. Cet intervalle de quelques années, qui séparerait la plus récente date d'émission ou de contremarque de ces monnaies, du moment où ce trésor fut déposé dans l'établissement abandonné, ne constitue pas un obstacle s'opposant à la vraisemblance de notre hypothèse : car, si ces monnaies proviennent des distributions d'argent effectuées par Hérode, il est normal qu'aucune d'entre elles ne soit postérieure à la date à laquelle eut lieu cet acte de générosité. Le recensement, „base du système des impôts" [96]) dans l'Empire romain, que Quirinius fut chargé d'organiser en Judée au cours de l'an 6 de notre ère, pourrait bien avoir inspiré au possesseur de cette petite fortune, sans même qu'il soit besoin de penser à un vol, l'idée de dissimuler provisoirement celle-ci en cet endroit retiré.

Comme on le voit, l'examen minutieux de toutes les indications qui nous ont été fournies sur les monnaies émises depuis le règne d'Alexandre Jannée jusqu'au temps de l'administration de la Judée par les Procurateurs, ne fait ressortir aucun élément qui s'oppose d'une manière déterminante à l'hypothèse d'un second abandon de Qumrân au temps des Procurateurs, aucun non plus qui l'impose. Nous restons donc indécis devant les deux systèmes chronologiques suivants. Ou bien Qumrân a été réoccupé sous Hérode le Grand, et abandonné une seconde fois provisoirement au temps des Procurateurs. Ou bien l'unique abandon provisoire (qui de toute manière aurait commencé vers les années 67-63 avant J.-C.) doit s'être prolongé jusqu'au temps des Procurateurs, — pour que l'une de leurs monnaies puisse avoir été „recueillie dans une couche de la période I *b*", ou ait au moins pu donner l'illusion d'appartenir à cette couche (cf. ci — dessus, p. 45 et note 54) ; la monnaie d'Archélaüs trouvée dans la Tranchée A pourrait fort bien, alors, avoir été en effet perdue lors de la réoccupation des lieux, comme le pense le R. P. DE VAUX, mais après l'exil de ce prince. Certes, le „principe d'économie" inciterait à préférer le second système chronologique. Mais, bien entendu, le dernier mot revient au Directeur des fouilles qui, possédant le dossier complet de l'affaire, est seul à même d'en connaître tous les éléments, et de réprondre aux questions que nous nous posons.

Mais il reste encore à examiner une curieuse découverte, celle de

96) F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, T. I, 1952, p. 421.

dépôts d'ossements d'animaux [97]). Ceux-ci étaient „enserrés entre de grands tessons de jarres ou de marmites, ou quelquesfois mis dans des marmites intactes et fermées de leur couvercle, ou une fois recouverts seulement par une grande assiette". Ils gisaient „dans les espaces laissés libres entre les bâtiments ou autour d'eux". Les plus grands soins ont été apportés à l'étude de ces restes. „En 1955, le Professeur F. Zeuner, de l'Institut Archéologique de Londres, qui participait alors aux fouilles de Jéricho, a bien voulu venir examiner sur place les ossements provenant de 39 de ces dépôts. Nous résumons ici, précise le R. P. de Vaux, les conclusions provisoires qu'il nous a communiquées. Jamais un dépôt ne contient le squelette complet d'un animal, les os ne sont plus en connexion et ont été rassemblés quand la chair n'y était plus attachée. Vingt-six dépôts contiennent des os provenant d'un seul animal, 9 des os de deux animaux, 3 des os de trois animaux et 1 des os de quatre animaux différents". Ont été reconnus les restes de 31 moutons et chèvres adultes, 15 agneaux et chevreaux, 4 vaches et boeufs, et d'un gros animal qui pourrait être „une vache anormale".

Et le R. P. de Vaux nous livre les considérations suivantes: „Ces „ossements sont certainement des restes de repas. La plupart des os „sont nets et certains sont calcinés, ce qui signifie que les viandes „ont été généralement bouillies et quelquefois rôties. Ils ne représen„tent qu'une partie des déchets ramassés dans le réfectoire ou dans „la cuisine.... Le propos général de cette coutume est évident: ce „soin avec lequel on mettait de côté les os après que la chair eût été „cuite et mangée révèle une intention religieuse. Nous savons par les „textes que certains repas, au moins, de la communauté avaient un „caractère sacré et il est normal que leurs reliefs aient été traités „avec respect. Cependant aucun fragment déchiffré jusqu'ici ne men„tionne le rite particulier que l'archéologie vient si clairement attester. „Il ne correspond à aucun précepte de l'Ancien Testament. Tout ce „qui restait de la victime pascale était brûlé [98]), ce qui était une „autre manière d'éviter la profanation; rien n'était prévu, semble-t-il, „pour les autres victimes sacrificielles dont la chair était mangée par „les prêtres ou les fidèles".

97) Pour toutes les citations concernant cette découverte, cf. R. de Vaux, „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes", dans *Revue Biblique*, octobre 1956, pp. 549-550.

98) Cf. *Exode*, XII, 10.

Certaines de ces conclusions ne dépassent-elles pas les arguments qui nous en sont présentés? Nous ne voyons pas qu'ait été assurément justifiée l'assertion selon laquelle les os „ont été rassemblés quand la chair n'y était plus attachée". Ce n'est pas, nous semble-t-il, parce que „jamais un dépôt ne contient le squelette complet d'un animal", ni parce qu'un tiers des dépôts est constitué d'os provenant de deux ou de plusieurs animaux, ni même parce que „les os ne sont plus en connexion", que nous devons y voir „certainement des *restes* [99]) de repas", ni surtout „une partie des déchets ramassés dans le réfectoire ou dans la cuisine", selon un „rite particulier" que „cependant aucun fragment déchiffré jusqu'ici ne mentionne"!

D'ailleurs, il ne nous paraît pas que ces dépôts aient été volontairement enterrés: „Généralement, précise en effet le R. P. de Vaux, ces dépôts étaient à peine enfouis, ils affleuraient au sol. Certains même semblent avoir été posés sur le sol: dans le locus 130, deux marmites contenant des os ont été soulevées par le flot débordant du bassin 132 après le tremblement de terre, ont flotté et ont été enrobées dans le sédiment qui s'est formé ensuite". Cette remarque est importante, car n'est-il pas impensable que les occupants de Qumrân aient pu conserver ainsi de mois en mois, ou d'année en année, ces pots d'ossements „dans presque tous les espaces non couverts du Khirbet", au risque de ne plus pouvoir circuler à travers l'établissement? [100]).

La description qui est donnée des lieux où ont été retrouvés ces ossements et de l'aspect de ces „dépôts" nous porte, bien plutôt, à croire que la table était — déjà ou encore — mise, si l'on peut dire, lorsque des assaillants vinrent obliger les occupants du site à laisser tout en l'état. En effet, ces „dépôts d'ossements d'animaux" se trouvaient „dans les espaces laissés libres entre les bâtiments ou autour d'eux". Les os étaient „enserrés entre de grands tessons de jarres ou de marmites, ou quelquefois mis dans des marmites intactes et fermées de leur couvercle, ou une fois recouverts seulement par une

99) C'est nous qui soulignons

100) On peut s'étonner que les rapaces et autres carnassiers n'aient pas été attirés par ces os, offerts au milieu des cours à ciel ouvert dans l'établissement abandonné! Actuellement, ils sont peu nombreux. Peut-être, quand cette région était habitée et plusieurs de ses grottes utilisées, les quadrupèdes ne se risquaient-ils pas sur la terrasse; avant qu'ils ne l'aient fait, le limon aurait-il eu le temps de recouvrir ces plats d'ossements (ou de morceaux de viande?)?

grande assiette. Dans la plupart des cas, on trouve des tessons provenant de plusieurs jarres ou marmites et, avec eux, les fragments d'un ou plusieurs bols, ou assiettes ou couvercles". Peut-être le jour de cette „visite" malveillante se trouvait-il être un sabbat ou une fête chômée, au moins selon le calendrier de ce groupement; le repas, préparé et servi aux emplacements revenant à chacun [101]) dès la veille, avant le coucher du soleil, attendait peut-être le moment d'être consommé; ou bien, après la manducation de la viande les os avaient-ils été posés dans les plats, sans que ceux-ci aient pu être retirés du lieu du repas avant la fin du jour saint. La grosse quantité de viande qui avait été cuisinée pour ce jour-là tenderait à confirmer qu'il ne s'agissait pas d'un menu ordinaire pour une communauté d'ascètes. Il ne saurait, en tout cas, s'agir de reliefs pascals, car non seulement les animaux ont été découpés en morceaux par les cuisiniers ou les convives, mais des bovins avaient été servis à ce festin.

Ces dépôts n'auraient donc été qu'accidentels, témoignage éloquent d'un brutal abandon des lieux dû à une attaque subie par la communauté, lors d'une fête chômée et marquée notamment par un banquet. D'après le cadre chronologique précédemment suggéré, ces restes ali-

---

101) Le „réfectoire" (locus 77) ne pouvait peut-être pas contenir tout le monde; sans doute, même, tous n'y avaient-ils pas accès, si l'on admet que la prescription suivante du *Rouleau de la Règle* puisse concerner l'établissement de Qumrân: „Il (le novice) ne touchera pas au Banquet des Nombreux avant qu'il n'ait achevé une seconde année au milieu des membres de la Communauté" (VI, 20-21; traduction A. Dupont-Sommer, dans l'ouvrage présentement analysé, p. 102). Cf. de même Flavius Josèphe (*B.J.*, II, viii, § 7, 137-139). Le locus 77, dans lequel le sédiment ne pouvait d'ailleurs pas s'être déposé comme dans le bassin de décantation et les cours, où il avait recouvert le sol en dissimulant plus ou moins ce qui reposait sur lui, semble bien avoir été entièrement dégagé et réutilisé lors de la ou des réoccupations du site qui mirent fin à son ou à ses deux abandons provisoires; il est donc normal qu'aucun de ces „dépôts" n'y ait été retrouvé. En 68 après J.-C. il n'en fut pas de même. Sans doute le locus 77 n'a-t-il pas été utilisé par les Romains (cf. R. de Vaux, *ibid.*, octobre 1956, pp. 547 et 567); mais que semblables dépôts d'ossements n'aient pas été retrouvés dans cette salle, parmi les décombres provenant des combats de 68, ne prouve rien. En effet, même si ceux qui défendirent les lieux contre les Romains appartenaient toujours à la même Communauté, il est vraisemblable que les chefs de celle-ci avaient quitté les lieux à temps, mettant, avec leurs personnes, les Manuscrits et les biens les plus précieux à l'abri (cf. nos „Remarques sur les circonstances...", dans *Vetus Testamentum*, VII, 4 (octob. 1957), p. 343, note 3, où sont indiquées les références). En leur absence, le „réfectoire" (locus 77) pouvait être resté inutilisé, les défenseurs mangeant à leur poste de garde ou dans les cours.

mentaires devraient donc être datés en gros des années 67-63 avant J.-C., ou 6 après J.-C., ou même 68 après J.-C. Les indications données par le R. P. DE VAUX, dans les lignes que nous allons maintenant étudier, vont nous permettre de parvenir à une plus grande précision. Il nous apprend, en effet, ceci: „La date de ces dépôts est „déterminée par le niveau auquel ils sont associés, par la poterie qui „les accompagne, parfois par des monnaies recueillies dans leur voi„sinage immédiat. Le plus grand nombre de ceux qui ont été mis au „jour appartiennent à la période I, ainsi ceux des loci 23, 73, 80, 92, „135, ceux de la tranchée du sud et la plupart de ceux du locus 130. „Ces derniers sont recouverts par le sédiment ou pris dans le sédiment „qui s'est accumulé pendant l'abandon entre les périodes I et II, les „poteries sont caractéristiques de la période I *b* (fig. 3) et ils sont „associés à des monnaies d'Alexandre Jannée. Mais la coutume a per„sisté à la période suivante. Dans le locus 130, au-dessus du sédiment „qui marque l'abandon ou au-dessus des débris cendreux rejetés lors „de la réoccupation, quelques dépôts ont été découverts. Tous les „dépôts du locus 132 datent de la période II, où cet espace n'était „plus un bassin de décantation, et cela est confirmé par la poterie „et par des monnaies des Procurateurs, qui sont associées aux dépôts". Ainsi, ces dépôts seraient de deux époques. Il peut paraître étonnant, à première vue, que par deux fois l'abandon du site se soit produit un jour de sabbat ou de fête chômée! Mais cela n'est pas impossible: JOSÈPHE ne rapporte-t-il pas, à propos de la prise de Jérusalem par Hérode et les Romains en l'an 37 avant J.-C., que cet événement eut lieu „pendant la fête du jeune, comme une sorte de retour anniversaire du malheur qui avait frappé les Juifs sous Pompée" [102])? Que soit exacte ou non l'opinion de l'un de ses derniers traducteurs, qui prétend que l'expression „le 'jour de jeûne' chez JOSÈPHE (il entend par là sûrement le Kippour, précise ce traducteur) résulte d'une interprétation erronée du document païen copié par lui", car „les Grecs et les Romains désignaient par là le sabbat qu'ils prenaient à tort pour un jeûne" [103]), on le voit, la curieuse coïncidence que révèlerait l'étude des dépôts d'ossements trouvés à Qumrân pourrait

102) JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, XIV, xvi, 4, § 487.

103) J. CHAMONARD, *Oeuvres complètes de* FLAVIUS JOSÈPHE, T. III, 1904, p. 213, note 2 (à propos des *Antiquités judaïques*, XIV, iv, 3, § 66). Cf. id., *ibid.*, p. 280, note 1 (à propos des *Antiquités judaïques*, XIV, xvi, 4, §§ 487-488).

se réclamer d'un célèbre parallèle. Nous avouons, en effet, hésiter à suivre, en l'occurence, le R. P. Abel qui, traitant de la prise de Jérusalem par Hérode et les Romains, croit pouvoir affirmer: „Quant à la date de la prise de la ville, il n'y a pas à tenir compte de l'indication de la fête du jeûne ni de l'année sabbatique et peut-être pas davantage du sabbat, clichés de source rabbinique destinés à justifier la défaite par l'exténuation ou l'inaction rituelles des défenseurs" [104]). En effet, l'objection, valable quand il ne s'agit que des travaux de siège que les Romains auraient pu pousser en toute tranquillité pendant le sabbat, — pourvu qu'ils se fussent abstenus de toute attaque directe, — perd toute vraisemblance s'il se rapporte à un assaut subi pendant le sabbat: ce jour-là, on pouvait fort bien se sustenter et répondre à l'assaillant, si l'on en croit Josèphe lui-même, qui expose clairement ce principe à propos du siège conduit par Pompée contre Jérusalem: „Sans la tradition qui nous oblige au repos tous les sept jours, la terrasse n'aurait pu être élevée; les assiégés s'y seraient opposés; mais si la loi permet de se défendre au cas où l'ennemi engagerait le combat et porterait des coups, elle l'interdit hors ces cas, quoi que fasse l'adversaire. Les Romains, qui le savaient bien, se gardèrent, les jours que nous appelons sabbat, de tirer sur les Juifs et d'en venir aux mains, se contentant d'apporter de la terre, d'élever des tours, d'avancer leurs machines, afin que tout fût prêt pour le lendemain" [105]). Enfin, qu'on ne s'étonne pas de voir les Romains au courant de cette pratique juive; du temps des Machabées ce problème avait déjà été débattu, et les voisins des Juifs, qui les connaissaient bien et les détestaient tout autant, n'auraient pas manqué de fournir aux Romains ce précieux renseignement, s'il en avait été besoin. Mais, aussi bien en 63 (avec Hyrcan II) et en 37 avant J.-C. (avec Hérode), qu'en 70 après J.-C. (avec Josèphe en personne), des Juifs se trouvaient dans le camp des Romains!

Par contre, les mêmes gens qui appliquaient ce principe à Jérusalem ne pouvaient pas, vraisemblablement, se permettre d'aller attaquer Qumrân un jour de sabbat. Si cet établissement a été attaqué un jour de sabbat, ce ne peut donc pas avoir été par des Juifs [106]); et si

104) F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine*, T. I, 1952, p. 345, note 2; cf. Otto (*P.W., Supplem.* II, 32 s. note).

105) Josèphe, *Antiquités judaïques*, XIV, iv, 2-3, §§ 63-64.

106) Il faut pourtant mettre à part l'action des Sicaires, au cours de la Première Révolte. Voici, en effet, ce que Josèphe dit de ces brigands: „Pendant

des adversaires juifs [106]) sont venus contre Qumrân un jour de fête chômée, cela n'a pu se faire lors d'un sabbat, — date commune à tous les calendriers ayant cours dans les divers milieux juifs de cette époque —, mais uniquement à la faveur de l'écart qui pouvait exister, d'un calendrier à l'autre, entre les dates des fêtes saisonnières.

Revenons donc, maintenant, aux dépôts d'ossements et aux monnaies qui leur sont „associées". Par chance, des monnaies se trouvaient dans les deux niveaux de ces dépôts; le premier contenait des monnaies d'Alexandre Jannée, le second des monnaies „des Procurateurs". Cela correspond remarquablement au cadre chronologique proposé ci-dessus, et permet d'y apporter quelques précisions nouvelles. Le premier abandon du site aurait été provoqué par une attaque effectuée lors d'une fête, sans doute propre à la Communauté de Qumrân, par des adversaires juifs de celle-ci. Nous avons vu, ci-dessus, que cela devait s'être produit avant que Pompée n'ait pris la situation en mains en 63 avant J.-C. Justement, l'étude du bassin de décantation, locus 132, que nous avons été amenés à reprendre en raison des dépôts d'ossements qu'il contenait, nous a permis de dégager un nouvel argument en faveur d'un abandon ayant précédé d'assez longtemps le séisme de l'an 31 avant J.-C. En effet, il faut voir un indiscutable indice d'abandon, comme le souligne le R. P. de Vaux, dans le fait que „l'eau continuant de descendre par l'aqueduc du Wady Qumrân, le sédiment s'est accumulé dans le bassin de décantation 132, a débordé et s'est répandu dans l'espace ouvert 130, jusqu'au mur du bâtiment secondaire" [107]). Evidemment, ce bassin était destiné à recevoir et à retenir le limon apporté par l'eau de l'aqueduc; mais il devait être régulièrement nettoyé, car, à partir d'une certaine épaisseur de sédiments le bassin ne remplissait plus sa fonction, l'eau limoneuse passant par-dessus les murettes. Cet accident ne pouvait donc se produire qu'en cas d'abandon de l'établissement. D'ailleurs, la preuve existe qu'un incendie,

---

la fête des Azymes (Pâque de l'année 68 après J.-C.) ... les brigands, déjouant, à la faveur de la nuit, toute surveillance, firent une descente sur la petite ville d'Engaddi. Ceux des habitants qui auraient pu les repousser n'eurent pas le temps de prendre les armes et de se grouper, mais furent dispersés et chassés de la ville; quant à ceux qui ne pouvaient fuir, femmes et enfants, ils furent massacrés au nombre de plus de sept cents. Les brigands pillèrent ensuite les maisons, ravirent les produits du sol les plus mûrs et ramenèrent leur butin à Masada. Ils ravagèrent de même toutes les bourgades voisines de la forteresse et désolèrent toute la contrée" (*B.J.*, IV, vii, 2, §§ 402-404).

107) R. de Vaux, *ibid.*, octobre 1956, p. 545.

vraisemblablement provoqué par l'attaque ennemie qui fut la cause de cet abandon des lieux par ses occupants, a précédé ce processus de sédimentation, puisque, dans le locus 130, les sédiments se sont déposés „au-dessus de la couche de cendres de l'incendie" [108]), et que „dans le bassin de décantation lui-même, il y a des plaques de cendres sous le sédiment" [109]). Or, le R. P. DE VAUX signale également que „le bord ouest du grand bassin de décantation, locus 132, paraît avoir glissé dans le ravin" [110]) lors du tremblement de terre de l'an 31 avant J.-C. Dès ce moment, l'eau cessait donc d'être retenue dans ce locus, et devait nécessairement s'écouler par cette ouverture dans le ravin, sans qu'il se trouve aucun obstacle qui puisse retenir le limon. Il faut donc, pour expliquer la sédimentation qui a eu le temps de se faire avant cet affaissement provoqué par le séisme, que l'abandon des lieux ait précédé d'assez longtemps l'an 31 avant J.-C.

On le voit, dans l'hypothèse d'une attaque et d'un abandon de l'établissement antérieurs au rétablissement de l'ordre par Pompée en 63 avant J.-C., les détails archéologiques qui viennent d'être rappelés, et la présence de monnaies de Jannée près des plus anciens dépôts d'ossements, s'expliquent parfaitement.

Quant aux monnaies des Procurateurs associées aux plus récents dépôts, si elles remontent aux premiers temps de l'instauration de ce régime en Judée, elles peuvent inciter à voir dans ces dépôts un nouvel indice en faveur d'un second abandon de Qumrân à cette époque. Mais, à la vérité, si ce sont les mêmes gens qui doivent avoir réoccupé les lieux — pendant la période qu'il conviendrait alors d'appeler II *b*, par analogie avec la subdivision de la période I — il semble peu vraisemblable qu'ils n'aient pas remis l'établissement dans son état antérieur, et nettoyé ce locus 132.

Par contre, si ces monnaies sont moins anciennes, si leur émission a précédé de peu la Première Révolte [111]), il faut en conclure que ces reliefs de repas ne remontent qu'à l'attaque subie en l'an 68 de notre ère par l'établissement. Les soldats romains, restés à Qumrân après cette

---

108) Id., *ibid.*, p. 545.
109) Id., *ibid.*, p. 545, note 1.
110) Id., *ibid.*, p. 544.
111) Précisons bien que l'attribution de ces monnaies aux derniers Procurateurs de Judée ne saurait préjuger de l'origine de la monnaie des Procurateurs trouvée dans une „couche" ayant également donné des monnaies d'Hérode le Grand, de Mattathias et d'Alexandre Jannée.

opération, ne se seraient pas préoccupés de nettoyer ces cours du Nord-Ouest, — cette partie du site ayant été, de l'avis du R. P. de Vaux, laissée alors à l'abandon [112]). Et ces vestiges alimentaires viendraient du même coup confirmer que c'étaient bien des gens soucieux de se plier aux exigences du repos, le jour du Sabbat ou des fêtes chômées, qui, pendant la Première Révolte jusqu'en 68, occupaient Qumrân [113]). Dans cette conjecture, ne pourrait-on pas préciser davantage le jour où, dans le courant du mois de „juin 68", Qumrân fut attaqué? En effet, Josèphe nous apprend que Vespasien campa à Corea „le 2e jour du mois de Daesios" [114]), c'est-à-dire le 20 juin 68, précise S. Reinach [115]), et que „le lendemain, il se rendit à Jéricho" [116]). Or, c'est le 6e jour du mois de Daesios, correspondant au 24 juin 68, que devait tomber la fête de la Pentecôte. Si les soldats romains avaient attaqué Qumrân ce jour-là, notre essai d'explication de l'origine de ces dépôts d'ossements se trouverait confirmé. En effet, la Pentecôte est justement une fête à la fois chômée et joyeuse, pour laquelle un repas particulièrement riche devait être prévu.

Si l'on se tourne maintenant vers ʿAīn Feshkha, on constate, comme le souligne le R. P. de Vaux, qu'entre l'histoire de ce site et celle de Qumrân „le parallélisme est tel qu'il faut conclure que les deux installations appartenaient à la même communauté et ont suivi le même destin" [117]). Pourtant, le savant archéologue estime que la première occupation de ce site est contemporaine de la Période I *b* de Qumrân:

112) Cf. Id., *ibid.*, pp. 547-548.

113) De même, ce doivent bien être ces gens-là qui mirent à l'abri dans les grottes les Manuscrits, après les avoir écrits, puisque toute l'installation d'un *scriptorium* a été retrouvée ensevelie dans des décombres qui ont sûrement été produits par l'attaque romaine de 68 après J.-C. (cf. R. de Vaux, „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 212). En effet, si, par-dessus ces décombres nivelés servant de nouveau sol, le locus 30 a été divisé en trois pièces, cela ne fut pas l'œuvre des occupants de la Période II; car, dans les loci voisins 1 et 2, de semblables décombres recouvraient des monnaies des Procurateurs sous Auguste, Tibère et Claude, une monnaie d'Agrippa Ier, et peut-être une de la Première Révolte (cf. ci-dessus, p. 51, note 72).

Cf. notre *Post-scriptum*, ci-dessous, pp. 75-76.

114) Josèphe, *B.J.*, IV, viii, I, § 449.

115) Cf. *Oeuvres complètes de* Flavius Josèphe, T. VI, 1932, p. 56, note 5 (à propos de *B.J.*, *ibid.*); annotations de S. Reinach et J. Weill.

116) Josèphe, *B.J.*, IV, viii, I, § 450.

117) R. de Vaux, „Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire", dans *Revue Biblique*, avril 1959, p. 254.

après un abandon, une deuxième occupation aurait duré jusqu'en 68 de notre ère, suivie d'une occupation romaine exactement comme à Qumrân; enfin, après une utilisation des lieux lors de la Seconde Révolte, on en constate une dernière à l'époque byzantine, alors que Qumrân semble avoir été délaissé. On le voit, „l'histoire de Feshkha se termine ... plus tard que celle de Qumrân, et elle avait commencé moins tôt" [118]). Peut-être même pourrait-elle avoir commencé encore un peu plus tard que ne le pense le R. P. DE VAUX. En effet, les indications fournies par la céramique sont interprétées par comparaison avec Qumrân [119]); or, nous avons vu qu'il fallait peut-être attribuer à une Période II *a*, et non pas à la Période I *b*, les éléments évacués dans la tranchée A [120]). D'autre part, à la suite de l'examen des données numismatiques, ne sera-t-on pas porté à rendre l'abandon provisoire de ʿAïn Feshkha contemporain non pas du premier, mais de l'éventuel second abandon provisoire de Qumrân? Dans ces conditions, la première occupation de Feshka ne serait contemporaine que de ce qu'il faudrait appeler la Période II *a* de Qumrân. Voici, en effet, ce que le savant Directeur des fouilles effectuées en ces lieux rapporte concernant les monnaies qu'il attribue à cette première occupation de Feshkha:

„Peu de monnaies déchiffrables peuvent être attribuées à cette „période, mais elles sont intéressantes.

Ptolémée II, 285-247 av. J.-C.	1
Asmonéens incertains	3
Antigone Mattathias, 40-37 av. J.-C.	1
Hérode le Grand, an III	1

„La monnaie d'Antigone Mattathias et une monnaie asmonéenne, „précise le R. P. DE VAUX, étaient sur le sol inférieur du locus 6. „Une autre monnaie asmonéenne provient de la couche inférieure du „locus 21 avec les tessons de la Période I. La troisième monnaie in„certaine des Asmonéens est sortie du locus 11 B, mêlée à des mon„naies plus tardives. La monnaie d'Hérode le Grand était sur le sol „du locus 5, immédiatement au-dessus de la terre vierge. La monnaie „de Ptolémée II a été trouvée sur le seuil inférieur du locus 6 ..." [121]).

De cette dernière monnaie, nous retiendrons d'abord la leçon qu'en

118) Cf. Id., *ibid.*, p. 254.
119) Cf. Id., *ibid.*, pp. 247-248.
120) Cf. ci-dessus, p. 52.
121) Id., *ibid.*, pp. 248-249.

tire le R. P. de Vaux et qui, semble-t-il, pourrait bien avoir une valeur non limitée à ce cas particulier plus voyant: „Elle est aberrante, affirme-t-il, et ne s'accorde avec rien d'autre, ni à Feshkha ni à Qumrân. Puisque son identification paraît s'imposer, il faut admettre le hasard d'une pièce de bronze, vieille d'un siècle et demi au moins, conservée pour sa valeur de métal. En tout cas, ce témoin isolé ne peut suffire pour dater le début de l'occupation à Feshkha" [122]). Nous ajouterons que la „Tête de Zeus Ammon" [122]), qui est au droit de cette monnaie, détermine à penser que cette pièce sacrilège ne peut avoir été conservée par des Juifs rigoristes; „il est vraisemblable que cette pièce a été perdue par un passant" [123]), dirons-nous, lui appliquant l'explication que le R. P. de Vaux fournit à propos d'une monnaie d'*Aelia Capitolina*, bien sûr plus récente. Cette monnaie de Ptolémée aura été perdue ici pendant l'abandon des lieux, à moins qu'elle n'ait appartenu aux assaillants qui auraient causé l'abandon de l'ensemble Qumrân-Feshkha.

Plus important est le fait que „la monnaie d'Hérode le Grand était sur le sol du locus 5, immédiatement au-dessus de la terre vierge". Il nous semble, en effet, que cette situation nous oblige à étendre à cette monnaie d'Hérode le raisonnement suivant tenu par le R. P. de Vaux à propos de celle d'Antigone Mattathias: „La monnaie d'Antigone a été trouvée sur un sol de la Période I, l'abandon est donc postérieur à son règne" [124]). Il est vrai qu'il fait suivre cette conclusion de la remarque que voici: „La monnaie d'Hérode le Grand n'est pas aussi clairement stratifiée, mais elle est datée de l'an III". Pourtant, on l'a vu, à la page précédente l'auteur du „Rapport" localisait très nettement cette monnaie „sur le sol ..., immédiatement au-dessus de la terre vierge". D'ailleurs, reconnait-il finalement, cette monnaie de l'an III d'Hérode, qu'elle „soit de 38/37 ou de 35/34, il est peu vraisemblable qu'elle ait été apportée lors de la réinstallation sous Archélaüs, plus de trente ans après. Elle doit appartenir à la Période I. Le bâtiment était donc encore occupé au début du règne d'Hérode, ce qui s'accorde avec les rares monnaies de ce roi, trouvées aussi à Kh. Qumrân mais non datées et mal stratifiées" [125]).

122) Id., *ibid.*, p. 249.
123) Id., *ibid.*, p. 253.
124) Id., *ibid.*, p. 250. Au lieu de „sol de la Période I", nous nous contenterons de dire, pour l'instant, „sol remontant à la première occupation de Feshkha".
125) Id., *ibid.*, p. 250.

Comme dant le locus 5, sur la „terre vierge" duquel il y avait cette monnaie d'Hérode, „la fouille a rencontré les débris de deux plafonds superposés et séparés par des tessons" [126]), il est certes invraisemblable que cette monnaie ait pu être perdue après l'abandon. En effet, il semble que les décombres qui la recouvrent ont dû être, en quelque sorte, cimentés par les débris du plafond. Par contre, est-il bien sûr que „les débris de deux plafonds superposés et séparés par des tessons" aient appartenu à la même période d'occupation: autrement dit, ces deux plafonds se sont-ils certainement effondrés lors des mêmes événements? Est-il bien assuré que les plafonds de deux étages superposés, simultanément écroulés, puissent être ainsi distingués l'un de l'autre sur le tas de décombres?

A Qumrân aussi, il y avait un étage au-dessus du „bloc du sud-ouest" [127]). Et pourtant, on ne nous dit pas avoir reconnu les restes superposés de deux plafonds. Citons les passages des Rapports du R. P. DE VAUX intéressant ces loci 1, 2, 4 et 30:

„Environ 60 centimètres au-dessus de ce pavement, dans les chambres „1 et 2 mais surtout dans la chambre 1, s'étendait une couche inégale „de fine poussière noire, surmontée d'une couche de marne: c'est le „vestige du plafond qui était constitué par des roseaux couverts d'un „enduit marneux; c'est un type de couverture encore utilisé dans les „environs de Jéricho" [128]).

„Cette période II s'achève par une destruction beaucoup plus grave. „... Le passage 12-17, la cour 13 et les chambres du bloc sud-ouest „comme celles du nord-est furent comblés, sur une hauteur qui varie „entre 1.10 m et 1.50 m, par l'effondrement des plafonds et des super-„structures. ... Et presque partout une couche noire, pulvérulente, mar-„que l'incendie des toitures, qui étaient faites de roseaux" [129]).

A Feshkha, n'aurait-on pas affaire, dans le locus 5, aux traces de deux destructions successives, postérieures à l'an III du règne d'Hérode le Grand? Dans ce cas, la plus récente serait sans aucun doute due aux événements de l'an 68 après J.-C.; quant à la précédente, elle pourrait

126) Id., *ibid.*, p. 228.

127) Cf., Id., „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 208.

128) Id., „Fouille au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire", dans *Revue Biblique*, janvier 1953, p. 91.

129) Id., „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 213.

s'être produite au temps des Procurateurs [130]), ce qui rejoindrait l'hypothèse que nous avions envisagée ci-dessus, à propos de Qumrân. Peut-être y aurait-il même d'autres indices de cet abandon, consécutif à des destructions, qui se serait produit au cours de la Période II. En effet, on nous dit, à propos de la porte qui faisait communiquer, pendant la Période III, le locus 21 et la cour 8: „Le seuil de cette porte étant „1,50 m au-dessus des sols de la Période II, on construisit une plate-„forme de grosses pierres qui descendait vers le loc. 9. Le pavement „de ce corridor fut exhaussé, *à moins qu'il n'ait déjà été refait pendant „la Période II*" [131]). De même, il est précisé que „la troisième mon-„naie incertaine des Asmonéens est sortie du locus 11 B, mêlée à des „monnaies plus tardives" [132]); mais il faudrait savoir ce qu'on doit entendre par cela.

Toutes les monnaies, trouvées à Feshkha, que le R. P. DE VAUX attribue au niveau I auraient donc été perdues lors de l'abandon provisoire du site qui se serait produit au temps des Procurateurs, au cours de la Période II. C'est alors qu'auraient aussi été perdues les 2 monnaies d'Archélaüs que le R. P. DE VAUX, sans donner de précisions sur leur localisation, attribue, selon le cadre chronologique qu'il a adopté, à la deuxième occupation de Feshkha (= Période II de Qumrân); il faut sans doute en dire autant des 2 monnaies des „Procurateurs sous Auguste" [133]) attribuées à ce niveau II.

Les monnaies des Procurateurs postérieurs, d'Agrippa Ier et de la Première Révolte, rapportées toujours au même niveau, auraient été perdues lors de l'attaque subie par l'établissement en 68 de notre ère.

La monnaie d'argent de Tyr (35-36 après J.-C.) ne saurait selon nous, — toujours en raison de l'effigie d'Héraclès-Melqart, insupportable pour un Juif pieux, que portaient ces monnaies tyriennes [134]) —, avoir appartenu à cette Communauté, quoique le même „Rapport" l'intercale, à sa date, parmi celles de la deuxième occupation de Fesh-

130) Puisque nous croyons bien assuré, maintenant, que le premier abandon ne s'est pas produit à l'occasion du séisme de l'an 31 avant J.-C., mais environ 35 ans plus tôt.

131) Id., „Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire", dans *Revue Biblique*, avril 1959, p. 251; c'est nous qui soulignons.

132) Id., *ibid.*, p. 249.

133) Cf. Id., *ibid.*, p. 246 (liste).

134) Cf. F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, T. I, p. 213; et J. BABELON, article „Monnaie", dans le *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible*, fascicule XXIX, 1957, colonne 1365.

kha. Il nous semble qu'on doive la rapprocher des monnaies perdues par la garnison romaine restée sur les lieux en 68.

Revenons-en au problème de l'abandon provisoire de Feshkha. On sait que le R. P. DE VAUX, en datant l'abandon de Qumrân de l'an 31 avant J.-C., en voyait la cause dans un tremblement de terre. Or, „Feshkha appartenait à la même communauté que Qumrân et a été abandonné en même temps que l'installation principale" [135], estime le savant archéologue, qui signale pourtant que „ce séisme n'a pas laissé de traces à Feshkha"; évidemment „il est possible, la nature du terrain étant différente, qu'il n'y ait pas été ressenti" [136]. Mais, si la première installation à Feshkha remontait seulement, comme cela nous semble vraisemblable, à une date postérieure à ce séisme, il serait encore plus compréhensible qu'aucune trace n'en paraisse dans les constructions.

Enfin, si l'on objecte à cette hypothèse d'un second abandon provisoire de Qumrân, — qui se serait produit probablement à l'occasion de la conversion de la Judée en Province romaine —, l'absence de preuves archéologiques du genre de celles qui témoignent en faveur de la réalité du premier, qu'il nous soit permis de faire quelques remarques. Si un établissement peut avoir subi d'importantes destructions sans que, pour autant, il soit resté ensuite à l'abandon, — ainsi en fut-il, en 68 de notre ère, de Qumrân et de Feshkha où, après un assaut destructeur, les romains laissèrent un détachement —, à l'opposé, il est non moins certain, pour le savant Directeur des fouilles, qu' „à Feshkha, comme à Khirbet Qumrân, les Périodes I et II sont séparées par un temps d'abandon" [137], et pourtant, constate-t-il, à Feshkha „il n'y a aucune trace de destruction entre les périodes I et II" [138]. Alors, si cet abandon provisoire de Feshkha correspondait, selon l'hypothèse précédente, au second abandon de Qumrân, on ne saurait se montrer surpris outre mesure que pareille constatation soit faite à propos de Qumrân. Mais nous avons vu [139], et cela a justement rejoint l'hypothèse évoquée, que certains éléments attestant une destruction de Feshkha, qui avaient été mis en rapport avec l'attaque subie en 68 de notre ère, pourraient bien dater du milieu de la Période II. D'autre

135) Id., *ibid.*, p. 250.
136) Id., *ibid.*, p. 250.
137) Id., *ibid.*, p. 249.
138) Id., *ibid.*, p. 250.
139) Cf. ci-dessus, pp. 71-72.

part, malgré la longue durée du premier abandon et les dégats supplémentaires provoqués par le séisme de l'an 31 avant J.-C., les destructions remontant à ce premier abandon avaient laissé bien peu de traces dans les bâtiments, comme en témoignent les passages suivants des Rapports du R. P. DE VAUX:

„Mais tous ces changements n'affectent pas la disposition générale „de l'édifice. Autant qu'il était possible, les pièces ont été réutilisées, „après avoir été nettoyées de déblais provenant du séisme et les sols „des niv. I et II se confondent ou restent à des niveaux très voisins. „Ces pièces ont gardé la même destination..." [140]).

„Dans les bâtiments, qui ont été nettoyés lors de la réinstallation, „les traces (de l'incendie) sont peu visibles... Khirbet Qumrân fut „réoccupé par la même communauté qui l'avait déserté après le trem- „blement de terre: le plan est resté le même, les principales pièces ont „retrouvé la même destination. On nettoya, on répara, mais on ne fit „que des modifications secondaires dans l'aménagement des bâti- „ments. Certains déblais furent portés au nord, sur la pente du ravin „où la tranchée A les a retrouvés en 1953. D'autres furent simple- „ment rejetés à l'extérieur des murs... Les réoccupants renoncèrent „à déblayer certaines pièces trop encombrées..." [141]).

Et c'est ainsi que les difficultés rencontrées à Qumrân et à Feshkha dans la distinction des niveaux, la fragilité des critères retenus, parfois, pour les dater, notamment la continuité de certaines formes céramiques d'une période à l'autre [142]), invitent à se garder d'affirmations trop tranchées sur bien des points.

Cela nous amène à rappeler la prudente mise en garde du R. P. DE VAUX; celui-ci, bien que seul en possession de toutes les données archéologiques, méthodiquement dégagées par lui-même au cours des campagnes de fouilles et d'exploration qu'il a dirigées pendant ces dix années dans cette région, déclare, à propos de l'identification des gens installés à Qumrân: „L'archéologie n'a qu'un rôle auxiliaire et l'identification de la communauté doit se faire par l'étude des textes" [143]). Sans doute, lorsque l'archéologie hésite devant les témoi-

140) Id., „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", dans *Revue Biblique*, avril 1954, p. 211.

141) Id., „Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes", dans *Revue Biblique*, octobre 1956, pp. 544-545.

142) Cf. notamment à ce propos, pour Feshkha: Id., *ibid.*, pp. 247-248 et 252.

143) R. DE VAUX, „Une hachette essénienne?", dans *Vetus Testamentum*, IX, 4 (octob. 1959), p. 407.

gnages incertains de la stratigraphie, de la numismatique, de la céramique, le recours aux textes, autres éléments de cette science, est-il non moins légitime; souvent, les précisions fournies par ces textes permettront seules de sortir de l'incertitude. Or, l'essai d'explication auquel nous venons de nous livrer, des divers témoignages archéologiques révélés par les fouilleurs qui ont dégagé l'ensemble Qumrân-Feshkha, nous a permis d'établir un schéma chronologique de la vie de cet établissement qui rencontre, notamment, les dates proposées par M. Dupont-Sommer — le savant exégète des *Manuscrits* — pour l'abandon du site qui se produisit au cours du premier siècle avant notre ère.

Cette concordance est remarquable; une fois encore, le savant orientaliste aura donc été un précurseur, si le moment qu'il assigne au séjour à Damas de cette Communauté du désert qu'il a identifiée avec les Esséniens, correspond effectivement à une période d'abandon de l'établissement de Qumrân-Feshkha.

P.S. Au cours d'un entretien que m'accorda, lors de son passage à Paris en janvier dernier, le R. P. de Vaux, celui-ci me fit remarquer que, dans le cas au moins de l'esplanade s'étendant au sud des bâtiments, il ne pouvait s'agir que de dépôts mis en terre et non pas pris dans une sédimentation postérieure. Or, dans son Rapport sur ses trois dernières campagnes au Kh. Qumrân (*Revue Biblique*, octobre 1956), il signale en effet que: „une tranchée de 2 m. de large ouverte le long du mur qui, dès l'époque israélite pensons-nous, précise-t-il, fermait à l'est l'esplanade du sud, a rencontré treize de ces dépôts et il apparait certain, ajoute-t-il, que, si l'on décapait toute l'esplanade, on en trouverait beaucoup d'autres" (*ibid.*, p. 549). Ces dépôts „appartiennent à la période I" (*ibid.*, p. 550).

Mais ce Rapport révèle aussi que: „près de la citerne („la grande citerne du sud-est, qui n'est pas une nouveauté de la période II", *ibid.*, p. 545, note 4), cette tranchée s'est élargie pour mettre au jour deux chambrettes, les loci 143 et 144" (*ibid.*, p. 534). Le sol actuel de l'esplanade méridionale est donc plus haut que celui de ces loci. En était-il déjà ainsi à l'époque où ces pots d'ossements furent déposés là? Ceci paraît peu vraisemblable, car le sol de la terrasse marneuse s'abaissant naturellement d'ouest en est (cf. ci-dessus, note 67, p. 49), les eaux des pluies violentes devaient ruisseler selon cette pente; de même, „le trop-plein de tout le système (de bassins) s'évacuait des grandes citer-

nes 91 et 71 par deux rigoles qui se perdaient dans l'esplanade du sud" (*ibid.*, p. 539), et les eaux usées provenant de „l'atelier du potier" aboutissaient dans l'esplanade tout près de ces loci 143 et 144 (cf. *ibid.*, pl. III). Le sol de ceux-ci n'était donc sûrement pas en contrebas. Ces pots d'ossements auraient-ils donc été dégagés à un niveau plus profond que le sol de ces „chambrettes"? Alors faudrait-il encore que ces loci ne soient pas plus récents que les „dépôts", n'aient pas été fondés sur le sédiment qui aurait déjà recouvert les pots d'ossements. Un cas de ce genre est attesté au nord-ouest de l'esplanade; en effet, „les renforcements qui entourèrent le locus 89 ne sont pas posés immédiatement sur le sol de la période I *b*" (*ibid.*, p. 545), mais sur le sédiment. Ce dernier exemple confirme d'ailleurs en même temps, en s'en tenant aux indications données par le R. P. DE VAUX, qu'il y avait bien du sédiment sur cette partie au moins de l'esplanade. Et n'étaient-ce pas des sédiments qui recouvraient, les cachant aux regards, les ruines de cette zone méridionale du site de Qumrân, maintenant dégagées par le travail des archéologues?

Quant à l'identité de la Légion romaine qui, en 68 après J.-C., s'est emparée de l'établissement, il est certes difficile de déterminer s'il s'agit ou non de la Xe. Le R. P. DE VAUX, dans un récent article, croit devoir y renoncer en ces termes: „J'ai attribué l'attaque de Kh. Qumrân à la „Xe Légion. F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumrân and Mo-„dern Biblical Studies*, 1958, pp. 45-46, note que les indications de „JOSÈPHE sont confuses. Il semble bien que Vespasien avait à Césarée „la Ve et la XVe Légion et que la Xe Légion, qui avait hiverné à „Scythopolis, ne le rejoignit qu'à Jéricho. On ne peut donc pas dire „laquelle de ces Légions prit Kh. Qumrân" („Les Manuscrits de Qum-„rân et l'Archéologie", dans *Revue Biblique*, janvier 1959, p. 100, note 1). Par contre, le détachement qui occupa les ruines appartint sûrement à cette Xe Légion. En effet, JOSÈPHE, décrivant le regroupement autour de Jérusalem des Légions, confiées par Vespasien — en route pour Rome — à son fils Titus, précise fort clairement que les des Légions XII et XV, que Titus avait amenées de Césarée avec lui, soldats des Légions XII et XV, que Titus avait amenées de Césarée et de la Légion V, arrivant d'Emmaüs, „venaient de commencer le tra-„vail (de retranchement) quand survint la Xe Légion, arrivant de „Jéricho, où était établie une section d'infanterie régulière pour garder „le passage dont Vespasien s'était emparé" (*B.J.*, V, ii, 3, §§ 67-70; cf. *B.J.*, V, i, 6, §§ 40-43).

THE CONCEPTION OF THE CHARISMATIC COMMUNITY IN ISLAM [1]

BY

W. MONTGOMERY WATT
University of Edinburgh

The conception of the charismatic leader is a relatively familiar one. By this is meant a leader who is marked out by a gift or charisma which raises him above the mass of men, and in virtue of which men are drawn to follow him. [2] The conception occurs in various forms. A common one is that of the king. From early times sacral or divine qualities were attributed to the king. He might have supernatural characteristics by descent or receive them through some ritual act, such as anointing. Even in the seventeenth century in Europe there was much talk of the divine right of kings, and popular belief still clings to some of the charismata of kingship. Though kingship as a political institution is now out of favour, it was noticeable in Hitler's Germany that divine and supernatural characteristics were frequently ascribed to the Führer. All this belongs to one line of development of the conception of the charismatic leader.

A more religious development of the conception is to be found in Biblical history. Among the Israelites there appeared kings who were regarded as the anointed of God. Later, when times grew difficult for the Israelites and the existing office of kingship proved ineffectual or disappeared, men began to look for the coming of an agent of God, a Messiah, a man with the charismata of a Davidic king, but in a higher degree, who would set all things right. Sometimes there was more emphasis on the political functions of the Messiah, sometimes his religious mission was in the forefront. Finally Jesus claimed to *be* the Messiah,

---

1) This article was originally delivered as the Bernard Lyons Lecture to Leeds Oriental Society on 14th January, 1959.

2) It will be noted that the terms 'charisma' and 'charismatic' are used in a sociological rather than a theological sense. Cf. J. Wach, *The Sociology of Religion*, London, 1947, index s.v., Charisma, esp. pp. 120, 152, with references to Max Weber.

interpreting his functions in a non-political sense. Yet his followers held that he was king as well as prophet and priest, and thus indicated that in this historical personage there were included all the important aspects of the earlier developments of the conception of the charismatic leader.

It would be interesting to follow out the various expressions given to this conception within Christianity, but this is not the place for it. What has been said is sufficient to point the contrast between Christianity and Islam. In Islam in the figure of the founder, Muḥammad, there is clearly a charismatic leader, in whom the aspects of the king and the prophet are obvious. Yet, though Muḥammad was in fact a charismatic leader, marked out by the receiving of supernatural communications, the conception of the charismatic leader had little part in the Qurʾānic system of ideas. The prophet was necessary to found the Islamic community, but once that community had been founded there was no compelling need for a leader with the same charismata as Muḥammad. The Islamic community as a whole was content with a caliph who had succeeded only to the political functions of Muḥammad.

Nevertheless there were in the Islamic world men who were dissatisfied so long as the day-to-day affairs of the community were not managed by someone with charismatic qualities. These people persuaded themselves and others that charismatic qualities were inherited within the family and clan of Muḥammad. Most of them regarded Muḥammad's cousin and son-in-law ʿAli as his charismatic successor, from whom the charismata were transmitted to certain of his descendants (who were also Muḥammad's descendants). The party who held these beliefs were known as the Shīʿites. Unfortunately almost all the persons they selected as imāms or leaders in the early days were of no great political competence, and the party was splintered into many fragments. It was further weakened by the movement which brought the ʿAbbāsid dynasty to power, since this dynasty claimed to have inherited a charisma from Muḥammad's uncle ʿAbbās.

Contrasted with this conception of the charismatic leader is that of the charismatic community. [3]) The contrast is not an absolute one, since the charismatic community may have been founded by a charismatic leader. It seems to be the case, however, that for some men salvation

3) Cf. Wach, 113, etc.

is to be attained by following a charismatic leader, while for others salvation comes through membership of a charismatic community. Doubtless these two classes of men merge gradually into one another, so that there are many who are moved to some extent by both conceptions. The higher religions usually effect some synthesis of the two. Among the Isrealites, though there was an actual charismatic leader in the king, and an expected charismatic leader in the Messiah, the chief emphasis, as time went on, came to be placed on the charismatic nature of the community. The Israelites were a people whom God had brought into a special covenant relation with himself, so that mere membership of this community ensured a man's salvation. In post-Christian Judaism there has been little concern for charismatic leaders, and the emphasis has been more and more on membership of the charismatic community.

In Christianity the charismata of the leader have always been prominent, but this has been balanced by the doctrine of the Church. The Church is charismatic in its origin, since its founder is divine and it is in some sense his body. It is also charismatic because membership of it brings the charisma of the Holy Spirit. The importance of membership of the charismatic community is most fully realized in the Greek or Eastern Orthodox Church. The Roman Catholic Church has also insisted on the charismatic nature of the Church, and has combined with this not merely the charismatic leadership of Jesus, but also another form of charismatic leadership in the priests, bishops, cardinals and Pope.

In the Islamic world the conception of the charismatic community is not so obvious as in Christianity and Judaism, and there has been less explicit thought about it than in Christianity. Nevertheless this conception has been present, and has been of great importance in the development of Islam. It is a commonplace that there is a strong feeling of brotherhood between Muslims; and brotherhood implies common membership of a community. From this observed fact of brotherly feeling, one is justified in arguing to the importance of the conception of the community, even if Muslim theologians say far less about it than Christian theologians say about the Church.

The beginnings of emphasis on the charismatic nature of the Islamic community are to be found in the heretical groups known collectively as Khārijites. It may seem strange that one should first examine in

this way the views of a heretical sect and neglect those of the main body of Muslims. Yet the procedure has its justification. For one thing we have little clear and definite information about the views held by members of this alleged main body of Muslims during the first Islamic century. For another it is doubtful whether there was a main body of such a kind as to have views on religious subjects. There was the great mass of Muslims, mostly Arabs at first, who performed the outward duties of their religion. During that first century, however, few can have had time or opportunity to do much reflection on theological questions. Indeed familiarity with the sources suggests that the majority of those who dealt with theological questions were either Khārijites or Shīᶜites. It was only gradually that a body of 'central' opinion was formed, from whose standpoint both Khārijites and Shīᶜites could be labelled heretics.

When we turn, then, to look at the doctrines of the Khārijites, we find that the most distinctive is that a Muslim who commits a serious sin ceases to be a Muslim. [4]) This means that he is no longer a member of the Islamic community, and no longer has the rights and privileges which go with membership. One of the particular applications of this doctrine was that, when a Muslim killed a man who through serious sin had put himself outside the Islamic community, he did no wrong. The group responsible for the assassination of the caliph ᶜUthmān in 656 cannot properly be called Khārijite, but the Khārijites regarded themselves as the followers of this group and claimed that its action was justified. Their argument was that ᶜUthmān, by failing to carry out certain punishments prescribed in the Qurᵓān, was guilty of serious sin, was no longer a member of the Islamic community, and could thus be killed with impunity. It might even be said to be a duty to kill him.

In the half-century after 656 there were numerous Khārijite revolts, first against ᶜAlī, then against the Umayyads. Indeed sporadic Khārijite revolts continued until the end of the Umayyad period (750), while a few pockets of Khārijites have maintained themselves to the present time. Most of the early revolts were the work of small bodies of men, ranging from fifty or less to a few hundreds. Only round

4) D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, etc.* 23-7; 123-6; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam,*² 80, 192 f., 203; *Encyclopaedia of Islam,* s.v. 'Khawāridj'; a forthcoming article in *Der Islam,* 'Khārijite Thought in the Umayyad Period'; *Islam and the Integration of Society,* ch. 4.

about the period of the civil war of Ibn-az-Zubayr (680-92) were the revolts of the Khārijites larger and relatively successful. Most were quickly stamped out. Nevertheless the Khārijites were a terror for the inhabitants of the area where they were operating. Those who took part in the early revolts were usually ready to kill all those whose views did not entirely coincide with their own. Some groups went so far as to regard all who did not join their revolt as non-Muslims, on the ground that not to be ready to fight in a just cause (that is, to take part in the revolt) was a serious sin.

The participants in these Khārijite revolts had definite theological views, and the revolts were based on these views. There are several instances of a group of rebels breaking up because some of the leading men disagreed about an apparently abstruse theological point (though it usually turns out that the abstruse theological point had definite practical applications). On the whole, however, the more militant Khārijites kept to the views of the earliest members of the sect, and did little to develop these views theologically. The theological developments came about rather through the intellectual activity of those whom in distinction to the rebels or militants we may call 'moderates'. The moderates seem to have felt that to go out to a rebel camp and to have one's hand against every man except those in the camp was not a satisfactory form of life. They therefore gave up the practise of killing all those who refused to accept Khārijite doctrines, and instead decided to live peaceably among non-Khārijites in the great cities of 'Irāq, and notably in Baṣrah.

Both the theological views and the practices of the Khārijites show that the conception of the community was very important for them. Serious sin removed a man from the religious community. That implies that the community was a community of upright people, people of whom God approved. The Khārijites usually spoke of it as 'the people of Paradise'. Membership of it meant that one was assured of salvation. Presumably the reason for the bitterness of the Khārijites towards serious sinners was that the latter, as destined for Hell, were endangering the character of the Islamic community as a community of people destined for Paradise. If the community included people obviously destined for Hell it could not go on claiming to be 'the people of Paradise'.

At this point a critic may say: I admit that the Khārijites were in-

terested in the conception of the community, but I am not convinced that they thought of the community as a charismatic one. To this the reply may be made that one of the signs that the community is charismatic is that membership of it implies salvation or entry to Paradise. Why the community should thus guarantee Paradise is not altogether clear. It is perhaps chiefly because this community has received a true knowledge of God and of His commands to man (through His revelations to Muḥammad), and is living in accordance with these. It does not occur to the Khārijites at first that there might be individuals, not members of the community, who have a true knowledge of God and His commands and who live in accordance with them; indeed, in the circumstances of the time, such individuals could hardly have existed, since men were less individualistic and more conscious of their dependence on the community. Some Khārijites subsequently held that one of God's commands was that men should participate in the activities of the 'people of Paradise', that is, of the little body of Khārijite rebels who considered that they alone were true Muslims; and this doctrine meant that one could not attain salvation except through active membership of the community. Apart from this, however, there is no logical advance from the idea of attaining Paradise through one's upright conduct to the idea of attaining it by membership of a community. The two ideas are not harmonized. From this we may deduce firstly that the idea of the community was in itself more important for the men of that age than it is for most Westerners, and secondly that the Khārijites emphasized, or even exaggerated, the charismatic or saving nature of the community because of some *inner* need of their own.

The last point will become clearer if we look at the background of the Khārijite movement. This is twofold, pagan-Arab and Islamic. For the pagan Arabs of pre-Islamic times the community was of the utmost importance. This community was the kinship-group. According to the context it might be a larger group, which we may call a tribe, or a smaller group,, which we may call a clan or family. It was the tribe or clan whcih was the bearer of virtue or excellence. If a man performed noble deeds, that showed that he came of good stock and was realizing the potentialities of his stock. The noble deeds were not a purely individual achievement, but depended on the nobility of a man's stock, though it might happen that a man failed to live in accordance with the noble qualities he had inherited. From our present standpoint all

this means that the pagan Arabs regarded the tribe or clan as a charismatic community, the charisma being the capacity for noble acts.

This point may be further illustrated from the religious outlook of the pagan Arabs. There were many cults in Arabia connected with various shrines, but these seem to have occupied only a secondary place in their lives. If we may take the extant specimens of pre-Islamic poetry as an indication of what was uppermost in their thoughts, this was the nobility and excellence of the tribe. It is usually said that there were two main themes in this poetry, praise of one's own tribe and defamation of hostile tribes. In other words, the essential religious outlook, or the idea by which they lived, was that a man's life achieved significance when he belonged to a noble tribe and exemplified its nobility in his action, that is, when he belonged to a charismatic community and realized its potentialities.

There is a close connexion between this pagan Arab outlook and that of the Khārijites. In both cases the supremely desirable end (though differently conceived) is attained through membership of a charismatic community. In both cases, too, the quality of the conduct of the members of the community is of importance. Besides this general similarity of outlook, however, there are other points which link up the Khārijites with the pagan Arabs. The little bodies of Khārijites taking part in revolts and living in camps were not unlike clans in the desert, especially when one remembers that Islam had taken these men from the free life of the desert to live in cities in a highly organized empire. It is also noteworthy that the Khārijites were looked upon as the best exponents in their day of the ancient Arab arts of poetry and oratory. Most of the earlier Khārijites, though domiciled in ʿIrāq, belonged to tribes that had formerly been nomads in the north and centre of Arabia. There is thus a strong case for regarding the Khārijites as giving an Islamic embodiment to the pre-Islamic conception of the charismatic community.

The Khārijite movement has also an Islamic background, however. In some ways the teaching of the Qurʾān is individualistic. In the conditions of settled life, whether at Mecca or Medina, the tribal ethic of the nomads was breaking down. The Qurʾān is trying to adapt what was best in the virtues of the desert to the demands of life in a commercial or agricultural community (as in Mecca and Medina respectively). In doing this it accepts the trend towards individualism, but in its

doctrine of God's judgement on the Last Day produces a sanction for ethical observances which will be likely to influence individualistically-minded men. It is made clear in the Qur'ān that wealth and influential kinsmen will not be able to deflect due punishment from a man. [5]) To this extent the Qur'ān is individualistic.

Nevertheless there are many points at which the Qur'ān presupposes a strong sense of community. In the early passages a prophet is thought of as being sent to his tribe. Later, when it is seen that many members of Muḥammad's tribe are not going to listen to him, there appears the conception of a religious community (or *ummah*) consisting of those who accept the message of a prophet. From one point of view Medina under Muḥammad was a federation of kinship-groups, but from another point of view it was a community of this new type with a religious basis. [6]) The two view-points were complementary, and one did not entirely exclude the other. The Meccan Muslims who had migrated (or made the *hijrah*) to Medina had indeed cut themselves off from their kinship-group in Mecca, and were prepared to fight against them; but Muḥammad was prepared to use the kinship-principle to increase the cohesion of his religious community in Medina, for he arranged at one period that each Meccan Muslim in Medina should be considered the brother of a particular Medinan Muslim. In its relations with outsiders, too, the community at Medina conducted itself very much as a tribe would have done, and Bertram Thomas went so far as to speak of it as a 'super-tribe'. [7])

The Khārijites were aware of this emphasis on the community in Qur'ānic teaching. For example, they spoke of those who joined one of their revolts and went out to the little camp as having made the *hijrah*, just as Muḥammad and some faithful followers had made the *hijrah* from pagan Mecca to friendly Medina. This usage of the word *hijrah* is interesting, for it shows that, while it may be translated 'migration' it has the connotation of 'abandonment of one's kinship-group and adherence to another'—in this case the religious community. The Khārijites also get their terms 'people of Paradise', 'people of Hell' (*aṣ'ḥāb al-jannah, aṣ'ḥāb an-nār*, etc.) from the Qur'ān. [8]) It is

5) Cf. 82. 19; 26. 88; etc.
6) Cf. Montgomery Watt, *Muḥammad at Medina*, 238-49.
7) *The Arabs*, London, 1937, 125.
8) 2. 81/75f. and frequently.

noteworthy, however, that Khārijite thought, though it has a Qurʾānic background, places much greater emphasis than the Qurʾān on the charismatic nature of the community.

The picture suggested by this examination of the early Khārijite movement is somewhat as follows. The Qurʾān contains the conceptions both of the charismatic leader and of the charismatic community. The former is the divinely inspired prophet, and the latter the community of those who follow him. The charismatic nature of the community is not specifically mentioned in the Qurʾān, however, and the charismata of the leader are conceived in such a way that they are peculiar to Muḥammad himself, and cease to exist in the community after his death. The stupendous conquests, and the foundation of an empire stretching, even in the time of the early Khārijites, from Persia to Tunisia, meant a great social upheaval for the Arabs in the armies of this empire, and this naturally brought in its train a feeling of insecurity. In this condition men were driven back to the deep sources of spiritual power. One large group, the Shīʿites, developed the Qurʾānic conception of the charismatic leader in new ways; it is noteworthy that those who did so came predominantly from South Arabia, where there was a two-thousand-year old tradition of large political units with semi-divine kings. [9]) Another important section, the Khārijites, bitterly opposed the Shīʿites and developed the contrasting conception of the charismatic community; a considerable number of the early Khārijites came from tribes of central and northern Arabia which had a tradition of nomadism and had never been under the influence of South Arabia. We are here dealing with two types of men; one was disposed by its cultural background to find salvation in the superhuman leader, the other to find it in the charisma of the collectivity.

In the period of the early Khārijites there were probably few theologically active Muslims who took a central position. In course of time, however, there was formed a central or main body. Much of the subsequent history of Islamic doctrine can be understood as an attempt —largely successful—by the main body to assimilate dynamic conceptions of the two groups of extremists without becoming involved in inconsistencies. As already noted, the ʿAbbāsid dynasty was aware of the importance of the conception of the charismatic leader and em-

9) Cf. 'Shīʿism under the Umayyads', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1960; and *Islam and the Integration of Society*, ch. 4.

phasized that they belonged to the clan of Muḥammad. At a later time, when al-Ghazālī was conducting the apologetics of the main body against the Ismāʿīlīs, an extreme branch of the Shīʿites, who held that the only way to truth was the word of the inspired leaders or their emissaries, he insisted that the main body of Sunnites had their inspired leader in Muḥammad himself. The Sunnites, however, have not yet assimilated the idea of the charismatic leader sufficiently to enable them to effect a reconciliation with the Shīʿites.

In respect of the idea of the charismatic community, on the other hand, the main body was completely successful. Indeed, one might properly wonder whether the main body had assimilated the idea of whether it had been captured by it. The remainder of this article will be concerned with some important aspects of the significance of this idea in the growth of Sunnite orthodoxy.

The key to this development is in the Khārijite movement, and more particularly in the moderate Khārijites who were settled in Baṣrah. While the extremists formed their little rebel camps, the moderates decided that the right course for them was to go on living in a city of non-Khārijite Muslims. They still held to the basic Khārijite tenet, that the serious sinner has ceased to be a Muslim, but they did not draw the conclusion that he must therefore be killed as opportunity offered. In this way they were confronted by a difficult theological problem, namely, the reconcilation of their fundamental tenet with their practical attitude.

One way of doing this was to say that they were living in 'the sphere of dissimulation' (*dār at-taqīyah*). Ordinary Muslims characterized a region as either 'the sphere of Islam' (*dār al-Islām*) or 'the sphere of war' (*dār al-ḥarb*). The former name implied that the region was ruled by Muslims and that public order was based on Islamic principles, while the latter meant that the rulers were pagans to whom it was a duty to offer the choice between Islam and the sword. The moderate Khārijites now introduced a third category of region. The rulers, being non-Khārijite Muslims, were not Muslims at all in their eyes, but, presumably because they were not far from the true (Khārijite) Islam, it was not obligatory to offer them this choice between (the true) Islam and the sword. On the contrary it was permissible to keep to oneself one's conviction that the rulers were destined for Hell.

To speak, then, about 'the sphere of dissimulation' was a tacit ad-

mission that the non-Khārijite Muslims were better than pagans. It was therefore not long before some of the moderate Khārijites took the further step of describing the milieu in which they lived as 'the sphere of monotheism' (*dār at-tawḥīd*). By this they admitted that other Muslims, though not really Muslims or believers, were at least monotheists. After this the strict Khārijite position began to crumble away, as the practical demands of life in a non-Khārijite community made more modifications of it necessary. The concession that is most interesting in the light of subsequent events is that a distinction was introduced between fundamental and non-fundamental matters and that it was then held that only serious sins in respect of fundamentals led to exclusion from the community. That is to say, these moderate Khārijites still held that the true Muslims were the people of Paradise and that serious sin led to exclusion from the community and punishment in Hell, but they greatly reduced the number of acts which ranked as serious sin. They further held that God would punish the sins which had ceased to be serious sins, but would not do so in Hell. In this way those who committed sins that were not technically 'serious' could still be regarded as belonging to the people of Paradise.

In the course of these doctrinal modifications many subdivisions appeared within the Khārijite movement, and some of these small groups would not recognize others as true Muslims. A number of moderate Khārijites, however, realized that it was ridiculous to expect agreement on every point of detail, and therefore introduced the idea of 'suspending judgement'. That is, they refused to decide which of two views on some small point was the true one. In effect this meant that two men who differed on this point could still be fellow-members of one community. The application of this idea of suspending judgement was gradually extended until at length some men suspended judgement on the basic Khārijite tenet, the exclusion of the serious sinner from the community. This really involves a new fundamental principle, and those who take this line are called Murji'ites. The distinction between the Murji'ites and the Khārijites was never hard and fast, however, and some heresiographers speak of a group whom they call 'the Murji'ites of the Khārijites'.

Originally, then, the Murji'ite was one who suspended judgement on the question whether a particular man belonged to 'the people of Paradise' or 'the people of Hell'. Soon, however, there developed a

positive conception of what was involved in being a believer. The believer, they held, was a man who had a certain basic knowledge of God and of God's commands to men. They could then say that the man who committed adultery or omitted the ritual prayer was a sinner in this respect, but had not ceased to be a believer. This meant that membership of the community of Islam was made dependent not on the attainment of a certain standard of conduct, but on the possession of a minimum of religious knowledge (and usually also the public profession of one's faith).

All this shows that the Murjiʾites were greatly concerned with the community, just as the Khārijites had been. Their concern was not that it should be a righteous community, but they seem to have regarded it as a charismatic community. The charisma presumably consisted in the knowledge gained by revelation. Certainly most of the Murjiʾites held that membership of the community eventually led to Paradise.

In all this the Murjiʾtes are early representatives of Sunnite orthodoxy. They are often spoken of as heretics, but it is only some of the more extreme Murjiʾite doctrines that are heretical. It is freely admitted by early writers that Abū-Ḥanīfah, the founder of one of the four orthodox legal rites of Sunnite Islam, held moderate Murjiʾite views. One of the great contributions of the Murjiʾites to the development of Islam was thus the modification of the idea of the charismatic community so that it could be applied not just to a little handful of zealots but to the whole body of the followers of Muḥammad. For later writers the Islamic religious community was a 'saving sect', a community through which a man found salvation. God would not consign any members of it to Hell for eternity. He would punish them for their sins, but the punishment would either not be in Hell or it would be there for only a restricted time; in the end they would go to Paradise.

The thesis here propounded, that the Sunnites regarded the body of Muslims as not merely a community *simpliciter* but a charismatic community, fits in well with certain facts in the development of the Sharīʿah or Islamic law. One of the puzzles here is the amount of energy expended by the jurists in the elaboration of the details of the Sharīʿah even in matters where a realistic observer would have said there was never any possibility of practical application. To this puzzle the idea of Islam as a charismatic community suggests a solution. One of the marks of the charismatic nature of the community was that it was

based on the revealed commands of God. (In this connexion it is perhaps worth remarking that the essential meaning of the word *sharīᶜah*, as is clear from Lane,[10]) is not 'law' but 'revelation'; this is often forgotten because the commonest modern application of the word is to the law; but passages frequently occur in theological and similar works where a word like the adjective *sharᶜī* makes bad sense if translated 'legal' but excellent sense if translated 'revelational'.) The jurists, then, in elaborating points that were unlikely ever to have a practical application were not preparing for remote contingencies but were demonstrating that the Islamic community had a supernatural law which gave guidance in all the circumstances of life and that it was therefore truly a charismatic community.

Another point, now widely accepted by Western students of Islam, is that in the first Islamic century it was often thought sufficient, in dealing with a point of law not specifically mentioned in the Qurᵓān, to say that one's legal school decided the point in a particular way. It was not thought essential to base the decision on a Tradition, that is, on an account of something Muḥammad had said or done, vouched for by a continuous chain of authorities. On Professor Schacht's view, it was not until about 800 A.D. with the work of ash-Shāfiᶜī that it became *de rigueur* to base legal opinions on Traditions.[11] If this view may be accepted as correct, it fits in well with the conception of the Islamic community as charismatic. One reason why the jurists made use of Traditions going back to Muḥammad would be that this provided a relatively objective criterion for settling disputes between various schools. Another reason may also have weighed with them, however. A legal opinion based only on the view of a particular school was merely human, whereas a legal opinion based on a Tradition from Muḥammad, who had been divinely guided in what he said and did, had a validity that was more than merely human. That this thought was in their minds is made very probable by the fact that the corpus of what we call Islamic law, though dependent far more on Traditions than on the Qurᵓān, came as a whole to be known as the Sharīᶜah or 'revelation'. It therefore seems likely that the desire to emphasize the charismatic nature of the Islamic community contributed to the development of this feature.

10) *Arabic-English Lexicon*, London, 1863-93, s.v.
11) Cf. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1949.

In conclusion I would express the hope that these reflections have thrown some light on the importance of the idea of the community in Islam, by showing that Muslims, whether consciously or unconsciously, regard it as having a certain charisma; because of this, membership of the community leads to salvation or, to express it differently, makes a man's life of ultimate significance. I should like to call this conception of the charismatic community a 'dynamic idea', because it appeals strongly to men, touching something deep down in them and thereby releasing psychical energy. The term 'dynamic idea' is little more than an alternative for C. G. Jung's 'archetype of the collective unconscious', but seems to be preferable in that it escapes some of the metaphysical assumptions suggested by the latter term. Though Jung has several archetypal forms corresponding to the charismatic leader, he does not appear to have spoken anywhere of an archetype of the community. Yet some such archetype or dynamic idea is necessary to explain the parallelism between the Shī'ite and Khārijite elaborations of the system of ideas found in the Qur'ān.

It would be fascinating to pursue this theme. Perhaps enough has been said to show that this line of thought not only throws light on contemporary Islam but also opens up vistas for the sociological study of religion.

PUBLICATIONS RECEIVED

Donini, Ambrogio, *Lineamenti di Storia delle Religioni.* — Editori Riuniti, 1959. 315 p.

Carlini, Armando, *Dalla vita dello spirito al mito del realismo.* — Firenze, Sansoni, 1959. 295 p.

Derolez, R. L. M., *De Godsdienst der Germanen.* — Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1959. 282 p. (De Godsdiensten der Mensheid).

L'Antica Società beduina; La Société bédouine ancienne; Ancient Bedouin Society; Die altbeduinische Gesellschafft. Studi di W. Dostal, G. Dossin, M. Höfner, J. Henninger, F. Gabrieli, raccolti da Francesco Gabrieli. — Roma, Univ. di Roma, Istit. di Studi Orientali, Centro Studi Semitici, 1959. 157 p. (Studi Semitici, 2).

Gonda, J., *Stylistic Repetition in the Veda.* — Amsterdam, North-Holland Publ. Cny, 1959. 413 p. (*Verhandl. der Kon. Nederlandse Akad van Wetenschappen,* Afd. Letterkunde, N.R., LXV, 3).

Battisti, Carlo, *Sostrati e parastrati nell'Italia preistorica.* — Firenze, F. Le Monnier, 1959. 461 p.

Ringbom, Lars-Ivar, *Paradisus terrestris, Myt, Bild och Verklighet.* — Helsingforsiae, 1958. 446 p. (Acta Soc. Scientiarum Fennicae, N.S.C., 1, No. 1).

Samothrace; Excavations conducted by the Institute of Fine Arts of New York Univ. Karl Lehmann, Editor. Vol. 1. 148 p. — New York, Pantheon Books, Bollingen Ser. XL, (1).

Heiler, Friedrich, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.* Unter Mitarbeit von Kurt Goldammer, Franz Hesse, Günter Lanczkowski, Käthe Neumann, Annemarie Schimmel. Mit 48 Bildt. — Stuttgart, Reclam Verlag, 1959. 1063 S.

Dumoulin, H., *Zen. Geschichte und Gestalt.* Mit 16 Tafeln. — Bern, Francke, 1959. 332 S. (Samml. Dalp, 87).

Buess, Eduard, *Die Geschichte des mythischen Erkennens. Wider sein Missverständnis in der „Entmythologisierung".* — München, Chr. Kaiser, 1953. 228 S. (*Forschung zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus,* hgg v. Ernst Wolf, X, IV).

Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel, edit. by S. H. Hooke. — Oxford, Clarendon Press, 1958. 308 p.

Kraemer, Hendrik, *Religion and the Christian Faith.* — London, Lutterworth Press, 1956. 461 p.

Dupont-Sommer, A., *Les Ecrits Esséniens, découverts prés de la Mer Morte.* — Paris, Payot, 1959, 446 p. (Bibl. Historique).

Wright, Arthur F., *Buddhism in Chinese History.* — Stanford, Cal., Stanford Univ. Press; London, Oxford Univ. Press, 1959. 144 p.

Gollob, Hedwig, *Chrysaor, mit einem Anhange über die Sintflutsage.* — Wien, Gerold & Co. Graphische Ausführung Dr. O. Langer, 1956. 51 S. 41 Abb.

——, *Religionsgeschichte der Archaik.* — Wien, Gerold & Co, 1956. 58 S. Abb. 51.

——, *Die Götter am Nil.* — Wien, Gerold & Co, 1959. Abb. 27.

Confucianism in Action, edit. by DAVID S. NIVISON and ARTHUR F. WRIGHT. With Contributions by WM. THEOD. DE BARY, JOHN WHITNEY HALL, CHARLES O. HUCKER, JOSEPH R. LEVENSON, JAMES T. C. LIU, HUI-CHEN WANG LIU, DAVID S. NIVISON, BENJAMIN SCHWARTZ, DONALD H. SHIVELY, DENIS TWITCHETT, C. K. YANG. — Standford, Cal. Stanford Univ. Press, 1959. 390 p.

The idea of history in the Ancient Near East, by ROLAND H. BAINTON, LUDLOW BULL, MILLAR BURROWS, GEORGE G. CAMERON, ERICH DINKLER, JULIAN OBERMANN, PAUL SCHUBERT, E. A. SPEISER, C. BRADFORD WELLES. — New Haven, Yale Univ. Press; London, Oxford Univ. Press; 1955. 376 p. (*Amer. Oriental. Ser.* 38. *Lectures of the Dept. of Near Eastern Languages and Literatures at Yale Univ.,* edit. by ROBERT C. DENTON).

BERTUCCIOLI, GIULIANO, *Storia delle letteratura cinese.* — Milano, Nuova Accad. Editrice, 1959. 302 p. (*Storia delle Letterature di tutto il mondo, direttore:* ANTONIO VISCARDI).

MOHEBBI, MANOUTCHEHR KHODAYAR, *L'Influence religieuse sur le droit constitutionnel de l'Iran.* Thèse pour le grade de docteur, Univ. de Paris, Fac. des Lettres. — Téheran, Impr. Taban, 1958. 193 p.

Sources Orientales I, La naissance du monde, Éditions du seuil, 27 rue Jacob, Paris VI, 1959. 507 p.

Sources Orientales II, *Les songes et leur interprétation,* Éditions du seuil, 27 rue Jacob, Paris VI, 1959. 331 p.

Sources Orientales III, *Les pèlerinages,* Éditions du seuil, 27 rue Jacob, Paris VI, 1960. 373 p.

DE VAUX O.P., R., *Hoe het oule Israel leefde.* — Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1960. 411 p.

Memoirs of a Renaissance Pope, The Commentaries of Pius II, translated by FLORENCE A. GRAGG. — London, George Allan & Unwin Ltd, 1960. 381 p.

PETTAZZONI, R., *Der allwissende Gott, zur Geschichte der Gottesidee.* — Fischer Bücherei, 1960. 140 p.

LOCKE, FR. W., *The Quest for the holy Grail.* Stanford California, Stanford University Press, 1960. 126 p.

Pesquisas, Número 3, Ano de 1959.

SCHWARZBAUM, H. — *The Jewish and Moslem Versions of some Theodicy* Legends. — (Fabula 3).

Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der theologischen Fakultät Basel, November-Dezember 1959, Januar Februar 1960, März-April 1960, Mai-Juni 1960.

MENDELSON, E. M., *Religions and Authority in Modern Burma (The World Today,* Vol. 16 No. 3).

GUILLAUME, A. — *New Light on the Life of Muhammad. — Journal of Semitic Studies,* Monograph No. 1, Manchester University Press, 1960.

The Catholic Historical Review, January 1960.

Folklore, Vol. 70, December 1959; Vol. 71, March 1960.

Theologia y Vida, Revista Trimestral. Publicacion de la Facultad de Sagrada Theologia de la Universidad Catolica de Chila, Volumen 1, Numero 1.

MACHEK, V., *Origin of the God Vishnu.* — Archiv Orientální 1960, 28/1.

Religions Studies in Japan, edited by Japanese Association for Religious Studies and Japanese International Committee of the Ninth International Congress for the History of Religions. — Maruzen Company, Tokyo 1959.

RASSERS, W. H., *Pañji, the Culture Hero, a structural study of Religion in Java.* — The Hague, Martinus Nijhoff, 1959. 304 p.

DIE KRYPTO-JÜDISCHE SEKTE DER DÖNME (SABBATIANER) IN DER TÜRKEI

VON

GERSHOM SCHOLEM
(Jerusalem)

(Vortrag vor dem Plenum des X. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte in Marburg, September 1960)

I

Das Phänomen, mit dem die folgenden Ausführungen sich beschäftigen, gehört zu den seltsamsten und paradoxesten Erscheinungen der jüdischen Religionsgeschichte. Es betrifft die Existenz einer beträchtlichen religiösen Gruppe, die, vor nun bald dreihundert Jahren, das Judentum oder besser gesagt, den religiösen Rahmen der sozial-religiösen Organisation des jüdischen Volkes freiwillig verliess, um als Muslime nach aussen, aber als Juden nach innen, wenn auch Juden sehr merkwürdiger Art, eine Sonderexistenz zu führen und ihre jüdische Identität in diesem Doppeldasein zu bewahren. Tief überzeugte, ja fanatische Anhänger einer jüdisch-mystischen Häresie, haben sie es fertig gebracht, diese ihre Identität in der Tat mehr als zweihundertfünfzig Jahre fast geschlossen zu bewahren, und mehr als das, alles was mit ihrem Glauben und ihren religiösen Praktiken zusammenhing, mit geradezu verblüffendem Erfolg mit einem undurchdringlichen Schleier des Geheimnisses zu umgeben. Es gibt wenige Sekten in der neueren Religionsgeschichte, die Jahrhunderte lang existiert haben und als solche auch in ihrer Umgebung und später in der Literatur durchaus bekannt waren, von denen so wenig zuverlässig bekannt geworden ist wie von dieser krypto-jüdischen Sekte der Dönme. Es ist daher kein Wunder, dass die Nachrichten über sie in der religionswissenschaftlichen Literatur die spärlichsten sind, nicht so sehr, weil es an Interesse gemangelt hätte, sondern weil nur die spärlichsten Nachrichten nach aussen drangen. Seit vor mehr als sechzig Jahren Abraham Danon auf dem pariser Orientalisten-Kongress seine Mitteilungen

über „une secte judéo-musulmane en Turquie" machte, die das erste zuverlässige, wenn auch seinem Umfang nach sehr kärgliche, Material enthielt, ist eigentlich nur noch eine wissenschaftliche Arbeit erschienen, in der Wladimir Gordlevsky 1926 in den „Islamica" über die Diskussionen referierte, die 1924 in der türkischen Presse über die Dönme anlässlich des griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausches stattgefunden hatten. Ein türkisches Buch des bekannten Publizisten Ibrahim Alâettin Gövsa, das etwa 1938 oder 1939 erschien, stützte sich in seinen Nachrichten über die Dönme im wesentlichen auf die gleiche Zeitungsdiskussion. Dasselbe gilt von Abraham Galantés 1935 in Istanbul erschienenen „Nouveaux Documents sur Sabbetaï Sevi; organisation et us et coutumes de ses adeptes". Wirklich Neues enthalten diese beiden Arbeiten nicht. Wenn ich hier nun die Diskussion neu aufnehme, so kann ich das tun, weil in den letzten fünfzehn Jahren, und vor allem seit 1948, zum ersten Mal bedeutende Stücke der so ängstlich geheim gehaltenen Literatur der Sekte ihren Weg nach Israel gefunden haben und dort eine ganze Reihe von hebräisch erschienenen Veröffentlichungen und Studien angeregt haben. So können wir jetzt von diesem merkwürdigen Phänomen mit ganz anderer Kenntnis der Quellen und Umstände sprechen. Dass dies nur ein Anfang einer wirklichen Erforschung dieser Sekte ist, brauche ich wohl kaum zu betonen.

Der Ursprung der Dönme ist, wie seit jeher bekannt war, in dem grossen messianischen Ausbruch begründet, der im Jahre 1665 bis 1666 im Judentum erfolgt ist. Diese Bewegung, die sich um die Figuren des weithin als Messias anerkannten gelehrten Kabbalisten Sabbatai Zwi (1626-1676) und seines Propheten und Theologen Nathan von Gaza (1644-1680) kristallisierte, stellt bei weitem die bedeutendste messianische Bewegung dar, die die jüdische Geschichte in der Diaspora kennt. Während frühere Bewegungen dieser Art, an denen es in keiner Periode gefehlt hat, stets lokal und zeitlich begrenzt waren und keinen nachhaltigen Eindruck hinterliessen, verhält es sich mit der sogenannten sabbatianischen Bewegung ganz anders. Ihre Wurzeln lagen so tief, in einer organischen Verbindung nationaler und volkstümlicher Apokalyptik mit mystischen Ideen, die seit der Vertreibung aus Spanien in fortschreitender Weise im Judentum jener Zeiten zur Vorherrschaft gelangt waren, dass der messianische Ausbruch hier unter Bedingungen erfolgte, die ihm einen unvergleichlichen Widerhall und tiefste

Wirkung sichern mussten. Es gehörte zu den Vorurteilen der jüdischen Geschichtsschreibung früherer Generationen, die Bedeutung dieses Ausbruchs, die Tiefe, aus der er kam, und die Breite, in die er wirkte, nach Möglichkeit minimalisieren zu wollen. Erst die Forschung der letzten zwanzig Jahre hat mit diesen Vorurteilen gründlich aufgeräumt und auf Grund eindringender handschriftlicher Quellenstudien uns die grosse Bedeutung dieser Bewegung, die damals alle Teile der jüdischen Diaspora gleichermassen erfasste, richtig würdigen gelehrt. In einem ausführlichen, hebräisch erschienenen Werk habe ich sie 1957 darzustellen unternommen.

Die Bewegung ging, was ihr besonderen Widerhall sicherte, von Palästina aus, wo der Prophet von Gaza in dem aus Smyrna nach Jerusalem gekommenen Kabbalisten Sabbatai Zwi, dessen messianische Ansprüche (die übrigens nur sporadisch von ihm verkündet wurden) niemand ernst genommen hatte, nun durch ekstatische Visionen von der Legitimität dieser Ansprüche überzeugt, den Messias erkannte. Die Bewegung jenes tieferregten Jahres vom Oktober 1665 bis zum November 1666 spielte sich als eine Massenbewegung breitester Art ab, in der sich sehr verschiedene Elemente verbanden. Eine Bussbewegung von seltener Intensität, die als eine Art letzte Anstrengung aufgefasst wurde, um zur messianischen Erlösung vorzustossen, verband sich hier mit lebhaften apokalyptischen Erwartungen, die, aus alten Schriften und Traditionen genährt, ihren literarischen und abstrakten Charakter verloren und, akute Formen annehmend, ihre bedenkliche Macht über das Bewusstsein weiter Kreise erwiesen. Im Rausch der Verkündigung vom unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Erlösung, der von allen Phänomenen einer Massenbewegung begleitet war, verschoben sich nur allzuleicht die Perspektiven. Was eigentlich erst erfolgen sollte, wenn auch in nächster Zukunft, wurde im emotionalen Aufschwung der Massen vorweggenommen: die Realität der messianischen Erlösung wurde dabei für viele ein seelisches Faktum, bevor es noch ein historisches geworden war, und damit wurde der Grund für einen unausbleiblichen Konflikt gelegt, als das historische Faktum ausblieb oder widerlegt wurde. Dabei war die persönliche Figur Sabbatai Zwis von seltsamer Faszination, auch jenseits der Aura von Wunder und Legende, mit der das gläubige Bewusstsein und Hoffen der Massen ihn alsbald umgab. Hier stand, mindestens dem Kreise seiner nächsten Anhänger deutlich sichtbar, ein Asket und Mystiker, der in periodischen Anwand-

lungen ekstatischer, euphorischer und enthusiastischer Zustände es gerade als seine Berufung empfand, sich über die Schranken des Religionsgesetzes hinwegzusetzen und damit ein im Judentum bis dahin völlig ungewöhnliches Bild eines „heiligen Sünders" gab. Eine utopische Vision eines neuen Judentums, eine anarchische Tendenz, wie sie dem Messianismus ja in etwa eignet, verband sich bei ihm einer ebenso ausgesprochenen Neigung zur Erfindung bizarrer und skurriler Rituale, die Sachverhalte der jüdischen Tradition, etwa Festrituale, aufnahm, aber auf den Kopf stellte. Und dies alles mit dem Anspruch einer erneuerten messianischen Autorität, die der tradionellen, nüchternen Autorität der rabbinischen Halacha überlegen sein sollte.

Die Erregung erreichte ihren Höhepunkt. als der Messias sich Anfang 1666 nach Konstantinopel begab, um dort, wie die Gläubigen erwarteten, dem Sultan seine Krone abzunehmen und die neue messianische Aera zu beginnen. Kein Wunder, dass damals hebräische Bücher erschienen, die als Datum „das erste Jahr der Erneuerung der Prophetie und des Reiches" trugen. Die türkischen Behörden verhafteten den messianischen Thronanwärter, liessen ihn aber, zur allgemeinen Überraschung, nicht hinrichten, sondern hielten ihn bis zum September 1666 bei Gallipoli in Haft, wo er, obwohl Staatsgefangener, (wohl durch Bestechung) geradezu Hof zu halten in Stand gesetzt wurde und Delegationen von nah und fern empfing, die ihm die Gefolgschaft und Anerkennung ihrer Gemeinden, darunter hervorragender und einflussreicher Zentren jüdischen Lebens, versicherten. Das unwirkliche Schauspiel hinterliess tiefen Eindruck bei den Gläubigen. Das Fasten am 9. Ab, dem Jahrestag der Zerstörung des Tempels, wurde durch einen messianischen Ukas zum offiziellen Geburtstag des Messias erklärt und damit als Freudenfest ausgerufen. Die Begeisterung gerade der türkischen Judenheit kannte keine Grenzen und warnende Stimmen vereinzelter Gegner und „Ungläubiger" blieben wirkungslos. Wie eine ganz unvorbereitete Katastrophe traf daher in die hochgespannte Erwartung die Nachricht, dass Sabbatai Zwi, als er am 16. September 1666 in Adrianopel vor den Diwan in Gegenwart des Sultans geführt wurde, sich das Leben mit dem Übertritt zum Islam erkauft habe.

Die Verwirrung der Gläubigen war unbeschreiblich. Aber die Erregung war viel zu tief gegangen und hatte viel zu tiefe Wurzeln, als dass die Enttäuschung imstande gewesen wäre, die Bewegung zu liqui-

dieren. Grosse Gruppen seiner Anhänger hielten auch weiter zu ihm, ohne das Judentum zu verlassen. Nathan von Gaza, der über eine beträchtliche Fähigkeit verfügte, die alten Bücher und Texte neu zu interpretieren, verschaffte der neuen These, die er aufstellte, beträchtlichen Anhang. Diese These besagte, der Vollzug der messianischen Erlösung Israels aus dem Exil habe ihre eigene, tragische Dialektik. Er sei daran gebunden, dass der Messias selber sich unter die Völker begebe, um dort eine mystische Mission zu vollbringen, nämlich die Funken der Heiligkeit und die heiligen Seelen, die auch unter ihnen sich befinden, herauszuholen und „emporzuheben". Zu solcher Mission sei es nicht genug, im Bereiche des Heiligen stehend die heiligen Kräfte auch aus den Bereichen der Unreinheit herauszuziehen, vielmehr müsse er sich dazu selber in dessen Herrschaftsbereich begeben. Es gibt also sozusagen ein Exil des Messias selber, der sich von seinen heiligen Wurzeln gleichsam selber abschneidet oder verbannt, um die Erlösung zu vollziehen. Hier haben wir also eine ganz neue jüdische, wenn auch ins Häretische gewandte, Variation der uralten Vorstellung vom *descensus ad inferos*. Die Apostasie des Messias ist ein notwendiger Akt in der Erfüllung seiner mystischen, aber auch seiner historischen Funktion. Der Messias ist nicht etwa wirklich Türke geworden, sondern ist nach wie vor Jude. Er lebt nur eben von nun an auf zwei Ebenen, der der Äusserlichkeit und der der Innerlichkeit, die bis zu seiner Wiederkehr im vollen Glanz der messianischen Herrschaft auseinanderklaffen müssen. Dieser These entsprach in der Tat das reale Verhalten Sabbatai Zwis, der ein Doppelleben als Muslim und Jude führte, das von der türkischen Regierung, die sich von diesem wichtigen Konvertiten anfangs viel versprach, mehrere Jahre hindurch geduldet wurde. Nach wie vor pilgerten gläubige Sabbatianer nach Adrianopel, und in einer grossen Reihe von Schriften wurden die oben angedeuteten Thesen des häretischen Messianismus in vielen Kreisen handschriftlich verbreitet. Es entstand eine Art jüdischer messianischer Untergrundsbewegung, die sich, obwohl von den offiziellen rabbinischen Autoritäten sehr begreiflicherweise abgelehnt und verfolgt, dennoch in vielen Gruppen und Ländern der Diaspora erhielt. Auch der Tod Sabbatai Zwis, der, schliesslich nach Albanien verbannt, im Herbst 1676 in Dulcigno (Ülgün) starb, vermochte daran nichts zu ändern. Der Messias ist nicht wirklich „gestorben", er ist nur „entrückt". Und die Lehre von der Reinkarnation, wie sie bei den Kabbalisten allge-

mein rezipiert war, ermöglichte auf jeden Fall die Annahme einer Wanderung des Messias durch viele Gestalten, von Adam bis zu seiner letzten. Im 19. Jahrhundert nahmen die Dönme 18 solcher Reïnkarnationen der Seele Adams und des Messias an.

Für die Entstehung der Sekte der Dönme ist das Dilemma entscheidend, vor das sich die Anhänger Sabbatai Zwis nach 1666 gestellt sahen. Ist die Apostasie des Messias ein vereinzeltes Grenz-Phänomen oder hat sie als Beispiel für die Gläubigen zu gelten? Mit anderen Worten: lässt sich der Glaube an die messianische Sendung Sabbatai Zwis mit dem Verbleib im Rahmen der historischen jüdischen Gemeinschaft vereinigen oder verlangt er, es ihm gleichzutun? Im einen Fall entsteht eine nach aussen hin strikt rabbinische, nach innen aber sabbatianische, das heisst jüdisch-häretische Untergrundbewegung; im zweiten Fall entsteht dasselbe, nur mit einer türkisch-muslimischen Fassade. Die überwiegende Anzahl der Sabbatianer hielt sich an die erste dieser Alternativen und haben so einen wichtigen Anteil an der geistigen Gärung, die das europäische Judentum in den nächsten drei, vier Generationen ergriff. Ihr Schicksal beschäftigt uns hier nicht. Ich habe an anderen Orten ausführlich darüber gehandelt. Eine Minorität aber nahm die zweite Alternative auf. Ihre Vertreter sassen in Saloniki, dem wichtigsten Zentrum des spagnolischen Judentums in der Türkei, in Adrianopel und Konstantinopel, und waren in unmittelbarem Kontakt mit dem abgefallenen Messias, besonders bis zu seiner Verbannung nach Albanien im Januar 1673. Sabbatai Zwis eigene Haltung war zwiespältig. In normalen Zuständen scheint er meistens, wenn auch nicht immer darauf verzichtet zu haben, seine Anhänger zum Übertritt zu bewegen, obwohl er hier und da die Äusserung fallen liess, der grösste Teil Israels werde den Turban nehmen müssen. In seinen enthusiastisch-manischen Perioden, die sich manchmal über einige Wochen hinzogen, verlangte er aber den Übertritt und wir wissen, dass er zu diesem Zweck mehrfach bedeutende Gelehrte unter seinen Anhängern zu sich nach Adrianopel lud und traurig war, wenn sie seiner Aufforderung zum Übertritt, die manchmal hoch offiziell in Gegenwart des Sultans erfolgte, nicht Folge leisteten. Wir besitzen einen hochdramatischen Bericht aus erster Hand über eine dieser Aktionen.

2

Die Zahl dieser ersten Anhänger Sabbatai Zwis, die seinen Weg bis zu Ende mitzugehen bereit waren und von ihm, wie es scheint, auch die ältesten Anweisungen über die Einrichtung ihres Lebens in solchem Doppeldasein als freiwillige Marannen empfingen, belief sich zu Lebzeiten des Messias auf etwa zweihundert Familien, meistens aus dem Balkan, einige davon auch aus Smyrna und Brussa. Mehrfach haben in diesen ersten Jahren auch Fluktuationen stattgefunden, indem mehrere solcher „Gläubigen" nach einiger Zeit, besonders nach dem Tode Sabbatai Zwis, zum Judentum zurückkehrten, so zum Beispiel Sabbatai Zwis eigener Bruder Elijahu Zwi. Im allgemeinen bildete diese Gruppe aber einen sehr fest zusammenhängenden Sektenkern, und unter ihren Mitgliedern befanden sich eine beträchliche Anzahl sehr gelehrter Kabbalisten und Rabbiner, deren Familien später als die älteste Dönme-Gruppe ein besonderes Ansehen genossen. Die Verbindung zwischen ihnen und den im Judentum verbliebenen „Gläubigen" — mit diesem Wort, *Ma'aminim*, nannten sich alle Schattierungen der Anhänger Sabbatai Zwis, im Unterschied zu den *Kophrim*, den „Leugnern" das heisst den andern Juden, die die Legitimität der messianischen Mission Sabbatai Zwis leugneten — war eng. Sie hielten sich für eine aristokratische Gruppe von Auserwählten, eben weil an sie ein Ruf ergangen war, durch den die anderen nicht ausgezeichnet worden waren oder dem sie sich versagt hatten. Wir besitzen handschriftlich einen Kommentar zum Buch der Psalmen, der in diesem Kreis der Adrianopler Anhänger Sabbatai Zwis etwa 1679, also nur kurze Zeit nach seinem Tod verfasst wurde. Obwohl von einem Autor geschrieben, der selbst gar nicht übergetreten war, vermittelt er uns einen tiefen Einblick in die Haltung dieser Gruppe zur mystischen Apostasie. Wenn er auch erleichtert darüber scheint, dass ihm diese „Prüfung" erspart blieb, wie er sie nennt, so spricht er doch mit grösstem Respekt von denen, denen sie abverlangt wurde und die sie auf sich genommen haben.

Im Namen Sabbatai Zwis, der in den Schlussbemerkungen selbst als Sprecher in der ersten Person erscheint, wurde im ältesten Kreis der Dönme ein Dokument verbreitet, das ob es nun von Sabbatai Zwi selbst oder in seinem Auftrag verfasst ist, die Stimmung und Lebenshaltung dieser neuen Marannen jedenfalls sehr präzise bestimmt. Dies sind die

„achtzehn Gebote" (incommendanças), deren Text wir auf spanisch besitzen und die von allen Dönme als Grundlage ihres Verhaltens angenommen wurden. Dabei ist bemerkenswert, dass die Zahl 18 sowohl in der jüdischen Tradition als auch bei den Sufis, besonders dem Orden der Mevlevis, der tanzenden Derwische, eine hervorragende Rolle spielt. Die achtzehn Gebote entsprechen dem „Achtzehner Gebet", dem Stammgebet der täglichen jüdischen Liturgie, und achtzehn hat den Zahlenwert des hebräischen Wortes *Chaj*, lebendig. So werden für Wohltätigkeit gern achtzehn Münzen oder ein Vielfaches davon gegeben. Bei den Derwischen stellt achtzehn die heiligste Zahl überhaupt dar. Er lässt sich nicht ausmachen, ist aber nicht unmöglich, dass bei dieser Wahl schon eine bewusste Rücksicht auf diesen besonderen Charakter der Zahl 18 genommen wurde. Diese Gebote wurden zuerst Abraham Danon (in etwas entstellter Form, vorher schon Theodor Bendt) bekannt. Sie widerholen mit starken sabbatianischen Varianten die zehn Gebote, wobei das Verbot der Unzucht auf besonders zweideutige Weise formuliert wird, die eher einer Empfehlung zur Vorsicht gleichkommt. Da, wie wir noch sehen werden, die sexuellen Beschränkungen der Tora von den Sabbatianern als aufgehoben betrachtet wurden, ist das sicher nicht zufällig. Weitere Gebote regeln den doppelten Lebensstil dieser *Ma'aminim* in ihrem Verhältnis zu Juden und Türken. Der Tenor der Gebote macht aus der Abneigung gegen den Islam, dessen Vorschriften einzuhalten er einschärft, keinen Hehl. Der Schluss nimmt auch Rücksicht auf die (viel grössere) Gruppe der im Judentum verbliebenen ursprünglichen Anhänger Sabbatai Zwis und sagt: „Tue den Genossen, die *Ma'aminim* sind, aber noch nicht in das Mysterium des Turbans, welches der Kampf [gegen die Unreinheit] ist, eingetreten sind, kund, dass sie sowohl die äussere wie auch die rein spirituelle Tora halten, von der sie nichts bis zur Zeit der Offenbarung [dass heisst der endgültigen Erlösung bei der Parusie des Messias] abziehen sollen. Dann werden sie unter den Baum des Lebens kommen und alle werden Engel werden." Diesem Stand der Dinge entspricht auch die Vorschrift, niemand von den „Gläubigen" in den „Glauben des Turban" mit Gewalt hineinzubringen. Das Konnubium mit den Türken wird hier ausdrücklich verboten. Spätere Texte dieser Gebote behalten zwar alles Wesentliche bei, mildern aber die scharfen antitürkischen und antiislamischen Spitzen.

Die jüdischen Gemeinden der europäischen Türkei waren in diesen

Jahren noch voll von offenen und geheimen Anhängern Sabbatai Zwis oder, wie er als Moslem hiess, Mehmed Aziz Efendis. Ihr Hauptzentrum verlagerte sich aber nach seinem Tode nach Saloniki. Dorthin hatte sich einige Zeit danach die Witwe des Messias — seine letzte Frau Jochebed (im Islam Aïscha), die er erst zwei Jahre vor seinem Tod im Exil in Albanien geheiratet hatte — zu ihrer Familie zurückbegeben. Ihr Vater, Josef Philosoph, gehörte zu den angesehensten Rabbinen Salonikis und stand zusammen mit dem angesehenen Gelehrten Salomo Florentin und Barzilai, einem der ersten Schüler Sabbatai Zwis aus dessen Jugendzeit, an der Spitze der starken sabbatianischen Gruppe in Saloniki. Die Witwe proklamierte ihren Bruder Jakob Qerido als das mystische Gefäss, in dem die Seele Sabbatai Zwis Wohnung genommen hätte. Während wir sonst viele Nachrichten und Dokumente darüber haben, wie die sabbatianische Bewegung mit den durch die furchtbare Enttäuschung geschaffenen Verhältnissen sich abzufinden und sie mit Hilfe einer häretischen Theologie zu bewältigen suchte, so wissen wir nichts Zuverlässiges über die starke Gährung, die in diesen Jahren gerade in Saloniki Platz griff. Dokumente darüber, die in anderen sabbatianischen Kreisen noch um 1700 bekannt waren, müssen als verloren betrachtet werden. Während anderswo und von anderen Führern der Bewegung Gedanken entwickelt wurden, die gerade den Verbleib der Gläubigen im historischen Verband des Judentums forderten und begründeten, gelangten hier extremere Tendenzen zur Vorherrschaft. Verschiedene der Anführer erhielten Offenbarungen, die von den im Judentum verbliebenen Sabbatianern als Teufelswerk angesehen wurden, durch das sie irregeleitet worden seien. In ihrem Verfolg kam es im Jahre 1683 — nicht 1687, wie früher angenommen wurde — zum geschlossenen Übertritt einer grossen Gruppe von etwa 200 bis 300 Familien unter der Führung des Josef Philosoph und Salomo Florentin, wobei der treibende Geist aber Jakob Querido war. Die genaueren Umstände dieser Massenapostasie sind bisher nicht bekannt; es liegen aber Zeugnisse vor, dass auch hier ein Eingriff der türkischen Behörden nach Qeridos Auftreten als Prophet den Übertritt nach sich zog, den die wichtigsten Führer in Gegenwart des Sultans erklärten. Die Apostaten organisierten sich nunmehr als eigene Gruppe, die jene ältesten achtzehn Gebote auch für sich als verbindlich annahm. Dies bedingte natürlich, dass sie nach innen nach wie vor ihren jüdischen Charakter und ihre jüdischen,

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

wenn auch vielfach häretisch-mystisch abgewandelten Glaubensüberzeugungen zu bewahren suchten. Kleinere Gruppen in Adrianopel, Konstantinopel und anderswo folgten dem Beispiel von Saloniki, wo aber das Zentrum der neuen Organisation blieb. Übrigens blieb zuerst auch in Saloniki eine ganze Anzahl der Sabbatianer jüdisch. Immerhin vermehrte sich die Dönme-Gruppe durch Übergang und Zuwanderung sabbatianischer Familien von auswärts. Im Lauf der Zeit, wohl in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, stiessen auch polnische Sabbatianer zu ihnen, und noch 1915 war eine Gruppe von Dönme-Familien als *Lechli,* das heisst Polen, bekannt.

Während die türkischen Behörden diesen Massenübertritt zum Islam zweifellos mit Freude begrüssten und sich davon grosse Wirkungen auf das türkische Judentum versprachen, mussten sie sich bald überzeugen, dass sie es hier keineswegs mit echten Konvertiten zu tun hatten, die gewillt waren, in der türkischen Nation aufzugehen. Zwar bezeugten die Neophyten ihren Eifer für die neue Religion dadurch, dass Jakob Qerido mit einigen Anhängern um 1689-1690 die Wallfahrt nach Mekka unternahm, auf der er übrigens starb, aber es stellte sich sehr bald heraus, dass die Konvertiten — von den Türken Salonikis Dönme, das heisst Konvertiten genannt — sich nur unter einander verheirateten. Sie lehnten nicht nur das Konnubium mit Juden und Türken gleicherweise ab, sondern hielten sich auch in ihrem sozialen Leben nach Möglichkeit vom Kontart mit anderen fern. Desto enger war der Zusammenhang der Gruppe untereinander. Immerhin müssen sie doch gewisse Kontakte zu mystischen Richtungen im Islam, also vor allem zu manchen Derwischorden, aufgenommen haben. Schon Sabbatai Zwi pflegte in den ersten Jahren nach seinem Übertritt bei seinen Besuchen in Konstantinopel in einem Derwischkloster zu wohnen und mit dem mystischen Lyriker Mehemed Niyazi freundschaftliche Beziehungen zu unterhalten. Es kann auch kaum zweifelhaft sein, dass zwischen Angehörigen des Ordens der Bektaschi und den Dönme sich schon früh geheime Beziehungen knüpften. Es ist bekannt, dass im Bektaschiorden die Lehre von der *takiye,* das heisst der Verstellung, weithin praktiziert wurde, durch die es dem Anhänger auch radikaler mystischer Häresien im Islam erlaubt war, nach aussen als durchaus orthodoxes Glied der sunnitischen Gemeinde aufzutreten, um Verfolgungen zu entgehen. Es ist bekannt, dass diese Doppelgesichtigkeit den Bektaschi von ihren Gegnern von jeher nachgesagt und vorgeworfen

wurde, womit oft genug auch die noch weitergehende Beschuldigung verbunden war, dass sie, oder zumindest einige Gruppen unter ihnen, im Geheimen einem religiösen Nihilismus huldigten. Nun, es ist ja eben diese Theorie und Praxis der *takiye*, die, wenn auch diesmal aus rein innerjüdischen Begründungen heraus, die Lebensform der Dönme bestimmte, bei denen das Äussere in radikalem Gegensatz zu dem stand, was sie nach innen lehrten und vertraten. Die gemeinsame mystische Häresie mit ihren oft extremen Auswüchsen konnte und musste wohl Sympathie zwischen diesen beiden Gruppen schaffen. Vielleicht ist es auch kein Zufall, dass der Friedhof der extremsten Gruppe der Dönme mit dem Grab ihres Führers Baruchja Russo (im Islam: Osman Baba) sich in unmittelbarer Nachbarschaft des Bektaschiklosters von Saloniki befand. Nach der Überlieferung der Dönme sind zudem, ausser einigen Gruppen sabbatianischer Familien, die noch später aus Polen zu ihnen stiessen, auch eine Anzahl türkischer und griechischer nichtjüdischer Familien zu einer ihrer Untersekten übergegangen.

Dennoch blieb in allem Entscheidenden der jüdische Charakter der Dönme, die sich nun in sich selber abschlossen, erhalten, was immerhin durch die unmittelbare Nachbarschaft und ständige Berührung mit dem lebendigen jüdischen Milieu Salonikis sehr erleichtert wurde. Die Dönme wollten zwar ihrem eigenen Rahmen entsprechend leben, hatten aber trotz aller häretischen Überzeugungen durchaus nicht die Absicht, völlig mit den überlieferten Lebensformen des rabbinischen Judentums zu brechen. Sie unterschieden, wie alle Sabbatianer, zwischen zwei verschiedenen Aspekten der Tora. Die eine wird Tora der kreatürlichen Welt, *tora de-beri'a*, genannt, worunter die Manifestation der Offenbarung verstanden wird, wie sie sich in den niederen Welten und vor allem in dem unerlösten Stand der Welt darstellt. Dies ist also mit anderen Worten die historische Form des talmudisch-rabbinischen Judentums der Halacha. Der zweite Aspekt heisst Tora der Spiritualität, wörtlich der Welt der Emanation, *tora de-'aziluth*, und stellt ihre mystische Substanzialität dar, in der sie in den oberen Welten erfassbar wird, aber auch im Stande der Erlösung. Der Messias ersetzt die Gültigkeit der „kreatürlichen" durch die der „spirituellen" Tora, die ihrer Essenz nach, das heisst in ihrem Sprachbestand, doch nur eine Tora sind. In dem komplizierten Durcheinander, das durch den Umstand geschaffen wird, dass der Messias zwar schon erschienen ist,

seine Mission aber noch nicht voll erfüllt hat, überlagern sich die beiden Weltzustände und bestehen nebeneinander. Es gibt Sphären des Lebens, in denen, den Sabbatianern zufolge, schon die spiritualistisch-mystische Tora herrscht, die die der anarchischen Freiheit ist. Es gibt aber andere Sphären, die des bürgerlichen Lebens sozusagen, in denen noch, bis zur Parusie des Messias, die dem Exil entsprechende „Tora der Schöpfung" herrscht. Dies hatte zur Folge, dass die Dönme zwar eine Lebensebene kannten, auf der das neue Gesetz schon wirksam war, nämlich im Innersten, im Verborgenen, und das heisst hier im Fest und dessen Ritual, in dem die neue Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, dass sie aber in vielen anderen Beziehungen sich noch an die alten Formen der Überlieferung hielten. Sie suchten zweifellos, auch nach ihrem Übertritt, soviel wie möglich von diesen Formen zu bewahren. Ihre Gelehrten studierten die alten Schriften und wandten bei Streitigkeiten des talmudische Recht an. Sie gingen mehr als zweihundert Jahre niemals vor das türkische Gericht. Es ist sicher, dass, als das eigentlich talmudische Wissen bei ihnen abnahm, sie Generationen hindurch, bis in die 1860er Jahre, jeweilig einen der angesehensten Rabbinen von Saloniki im Geheimen aufsuchten, der ihnen in allen vorkommenden Zweifelsfällen auf Grund des talmudischen Gesetzes entschied. Wir kennen die Namen mehrerer solcher „Richter" der Sabbatianer aus dem Kreis der „Ungläubigen". Erst eine 1858, nach anderen 1864 auf Grund einer Denunziation gegen sie eingeleitete Untersuchung der türkischen Behörden, über die vielleicht noch Material in türkischen Archiven liegt, veranlasste die Führer der Dönme zu vermehrter Vorsicht und zum Abbruch dieser klandestinen Beziehungen zu rabbinischen Autoritäten. In ihrem Archiv befanden sich noch 1915 Kompendien des talmudischen Gesetzes und handschriftliche Entscheidungen ihrer rabbinischen Vertrauensleute über Anfragen aus dem Kreis der Dönme.

In den ersten fünfzig Jahren ihrer Geschichte, als die religiöse Erregung und Erwartung einer letzten Reïnkarnation Sabbatai Zwis am stärksten war, traten mehrere Spaltungen in der neuen Sekte auf, die zur Bildung von drei Hauptgruppen oder Untersekten führten, die sich streng voneinander absonderten und auch, der Tradition gemäss, nicht untereinander heirateten, deren Vorsteher aber doch, wenn es um die Wahrung vitaler Interessen der Dönme ging, nach gemeinsamen Plänen und Beratungen handelten. Dies war besonders wichtig, wenn es

darum ging, die Neugier hoher türkischer Beamter, die gern hinter die Mysterien der Sekte kommen wollten, durch Bestechung abzuwehren und, wie es mindestens ein- oder zweimal geschah, formellen Untersuchungen, die von misstrauisch gewordenen Gouverneuren von Saloniki eingeleitet wurden, die Spitze abzubrechen. Von den Türken, trotz ihrer oft bekundeten Loyalität, ihres doppelten Gesichtes wegen mit Misstrauen und Verachtung betrachtet, von den Juden Salonikis als Abtrünnige mit nicht weniger lebhafter Abneigung verfolgt, schlossen sie ihre Reihen umso fester und fanden lange Zeit hindurch in ihrem geheimen Kultus Befriedigung im Gefühl der Auserwähltheit als das wahre Israel.

Die Spaltungen, die ich oben erwähnte, hingen jedesmal mit den Ansprüchen neuer Führerpersönlichkeiten zusammen. Die ältesten Gruppen der Gläubigen hielten sich den Ansprüchen Jakob Qeridos gegenüber ablehnend zurück. Es kam zu einem Schisma und die Gruppe der „Jakobiten" spaltete sich ab und hielt ihren Führer, respektive dessen Nachfolgern die Treue. Aber auch im Lager ihrer Gegner trat ein Schisma auf. Um 1700 wurde Baruchja Russo oder Osman Baba, der Sohn einer der angesehensten und gelehrtesten unter den Apostaten und kurz nach Sabbatai Zwis Tod geboren, als seine Reinkarnation proklamiert. Wie im frühen Christentum, entwickelte sich auch im Gefolge der sabbatianischen Bewegung eine mystische Theologie, besser: Christologie der Inkarnation Gottes in der Person des Messias, die von dem radikalen Flügel der Sabbatianer aufgegriffen wurde. Baruchja selbst wurde um 1716 herum als solche göttliche Inkarnation proklamiert, und eine lebhafte Propaganda durch Emissäre ging von Saloniki in die anderen Zentren des europäischen Judentums aus, die seinerzeit grosses Aufsehen in manchen bedeutenden jüdischen Gemeinden machte und in einigen Gegenden auch Wurzel schlug. Wir wissen von Delegierten polnischer Sabbatianergruppen, die die Verbindung mit Baruchja aufnahmen und seine Inkarnationstheologie anerkannten. Im Kreis der Dönme selbst erhob sich viel Widerspruch gegen diese Ansprüche und den sie begleitenden, ans Nihilistische grenzenden Extremismus. Baruchja starb 1720 und wurde in seiner Untersekte göttlich verehrt. Sein Grab bildete bis zum Bevölkerungsaustausch von 1924 einen Gegenstand besonderer Verehrung. Nach seinem Tode wurde die Sekte von seinem Sohn, der fast bis in die Zeit der französischen Revolution lebte (gestorben 1781), und dessen

Nachkommen im selben Geiste geleitet. Baruchjas Gegner erklärten ihn als einen stumpfsinnigen Epileptiker, den einer der ersten Sabbatianer als sein Werkzeug benutzt hätte. Seine Anhänger waren begreiflicherweise völlig anderer Meinung: nach ihnen war er „ein sehr gelehrter Mann von seltener Schönheit". Ob die Literatur des radikalen mystischen Antinomismus, die damals aus Saloniki bis nach Prag, Frankfurt am Main und Mannheim drang, um nur einige Orte zu nennen, auf seine persönliche Inspiration zurückgeht, lässt sich, da das Meiste von ihr bisher verloren ist, nicht entscheiden, ist aber keineswegs unwahrscheinlich. In manchen sabbatianischen Handschriften sind merkwürdige Worte von ihm überliefert. Seine Anhänger wurden später als die Sekte der „*Onyolou*", das heisst der „zehn Wege" von ihren Gegnern bezeichnet, womit sie also wohl als Synkretisten bezeichnet werden sollten, die die Wege der verschiedenen Religionen zusammenbringen wollten und fremde Elemente in den ursprünglichen Bestand des Glaubens der Sekte eingeführt hätten. Ob hier wirklich islamische, christliche und jüdisch-kabbalistische Lehren ineinandergearbeitet sind, muss, wenn man von der hier aufgenommenen Inkarnationslehre absieht, fraglich bleiben. Soweit sich Dokumente dieser Richtung erhalten haben, fehlt in ihnen — und natürlich noch mehr in denen der anderen Dönme-Gruppen — jeder nachweisbare Einfluss fremder Theologumena. Die Rechtfertigung der *takiye*, die allen Sabbatianern gemeinsam war, bildet kaum ein solches spezifisches Element des Synkretismus und lässt sich ebenso gut als *Parallele* zu den sufischen Vorstellungen verstehen wie als *Ergebnis* sufisch-bektaschischen Einfluses. Ausgeschlossen ist es natürlich nicht, dass in dieser polemischen Bezeichnung ein gewisses Mass von Wahrheit steckt.

Die Kreise der Dönme, die weder Jakob Qerido noch Baruchja anerkannten und sich an die ursprüngliche Autorität Sabbatai Zwis und seiner ersten Propheten hielten, organisierten sich während des zweiten Viertels des 18. Jahrhunderts, nach vergeblichen Versuchen, mit den Jakobiten zu einer Wiedervereinigung zu kommen, als dritte Untersekte. Die verschiedenen Sekten waren in Saloniki und Adrianopel unter verschiedenen Bezeichnungen bekannt. Die älteren Berichte aus dem 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts sprechen von Izmirli („Smyrnaer", das heisst die ältesten Anhänger und die, die es mit ihnen halten), oder Kavalieros, Jakubis und Koniosos. In den späteren Berichten, vor allem seit der Umsiedlung nach der Türkei,

heissen die drei Sekten vor allem Jakubis, Koniosos oder Karakaschler (die Sekte Baruchjas) und Kapandschis oder Papulars. Das letztere Wort bedeutet: die Alten, das heisst also wohl die, die die alte Tradition Sabbatai Zwis selbst ohne neue Zusätze aufrecht erhalten wollen.

Die meisten älteren Berichte stimmen darin überein, dass sie die soziale Schichtung der drei Untersekten ziemlich genau bestimmen. Die Anhänger Jakob Qeridos bildeten grossenteils Beamte in Saloniki; die Kapandschis oder, nach den anderen Berichteen Izmirlis, waren grosse und mittlere Kaufleute und stellten auch viel türkische Intelligenz an Ärzten und Rechtsanwälten in den letzten Generationen. In der älteren Zeit gehörten alle Barbiere Salonikis dieser Gruppe an und trugen dafür Sorge, dass die drei Untersekten sich durch verschiedene Art des Haarschnitts und der Art, den Kopf oder den Bart zu rasieren, unterschieden. Die niedrigste soziale Stellung hatten die Karakasch inne, arme Handwerker, Schuhmacher und Strumpfwirker, Tagelöhner, Lastträger und dergleichen. Dies gilt für die äusseren Umstände der Dönme zwischen 1870 und 1920; später verschob sich mit der fortschreitenden Emanzipation und Auflösung natürlich auch die soziale Schichtung. Besonders die ersten zwei Sekten, unter denen die Auflösungserscheinungen relativ am stärksten fortgeschritten sind, haben der jungtürkischen Intelligenz viele Kräfte geliefert. Die Position der Karakasch verbesserte sich und sie sind inzwischen grossenteils Kaufleute, besonders auch im Textilhandel von Istanbul.

Die Angaben über die Zahl der Dönme schwanken in den letzten Generationen stark. Der älteste Bericht über sie, der des dänischen Orientalisten Karsten Niebuhr von 1784, beziffert sie auf ungefähr 600 Familien. Da die Familien grossenteils sehr kinderreich waren, stieg die Zahl im Lauf der Zeit an, bevor die Folgen der Inzucht sich geltend machten. Zwischen 1850 und 1924 schwanken die Schätzungen verschiedener Beobachter zwischen 5000 und 10000 Seelen. (Manche gehen sogar für die Gesamtzahl in der Türkei um 1914 bis 15.000.) Sie bildeten damit ungefähr die Hälfte der in den Volkszählungen als türkisch bezeichneten Bevölkerung Salonikis, dessen Einwohnerschaft weit überwiegend aus Juden und Griechen bestand. Die Jakobiten und Izmirlis wohnten übrigens in geschlossenen Vierteln, deren Grund und Boden ihnen, der Überlieferung zufolge, von der türkischen Regierung als Belohnung für ihren Übertritt zur Verfügung gestellt wurde. Auch die Karakasch wohnten grossenteils zusammen, wenn auch nicht im

selben Masse. Die geheimen Synagogen der verschiedenen Gruppe befanden sich in Häusern, die im Zentrum der Dönme-Viertel stande und nach aussen durch nichts erkennbar waren. Während die Dönm in den nahegelegenen Moscheen die vom Islam vorgeschriebenen Ge bete verrichteten, worauf besonders die ersten beiden Sekten seh achteten, fand der eigentliche Gottesdienst, der ihrer wirklichen Über zeugung entsprach, in diesen Synagogen oder besser Versammlungs plätzen statt, die keine der Paraphernalien der Synagogen, wie eine Toraschrank oder Almemor, mehr aufwiesen. Die Leitung des Kultu und des religiösen Lebens überhaupt lag in den Händen der Hodja oder Chachamim, wie nach sephardischer Gewohnheit die Rabbine hier hiessen. So lange die Dönme vor allem in Saloniki sassen — etw 2000 von ihnen sollen um 1900 in verschiedenen Provinzen der Türke verstreut gelebt haben —, gebrauchten sie nach aussen hin das Tür kische, das später dann (erst von etwa 1870 an) in wachsendem Mass auch Familiensprache wurde, nach innen aber das Spagnolische, in dem, wie wir jetzt mit Sicherheit sagen können, auch ihre späte Literatur verfasst ist. Die Kenntnis des Hebräischen war noch lang bei vielen von ihnen verbreitet, was ja bei der Leichtigkeit, in Salonik jüdische Lehrer zu finden, nicht erstaunlich war. Im Lauf der Zei nahm diese Kenntnis aber sehr ab. Die hebräische Schrift benutzte sie aber, wenn auch in einer merkwürdig deformierten Kursive, noch im 19. und 20. Jahrhundert.

Besonders interessant ist, dass, als die Kenntnis des Hebräische bei der Masse der Dönme zurückging, man dazu überging, die Gebete die ursprünglich rein hebräisch waren und es noch langehin, bis spä ins 19. Jahrhundert hinein blieben, in einer phonetischen Transkrip tion, die den Lautwerten des Spagnolischen entsprach, aber mit he bräischen Buchstaben wiederzugeben. Dies bedeutet also, dass die Gebete zwar noch hebräisch gesprochen, aber nicht mehr verstande wurden und die historische Schreibweise des Hebräischen als semitische Sprache auf kein Verständnis mehr rechnen konnte. Die Gebetbüche wurden in ungewöhnlich kleinem Format abgeschrieben, ähnlich wie wir es von für die spanischen Marrannen bestimmten Gebetbüchern wissen, die auf diese Weise leichter versteckt werden konnten. Jede Familie erhielt wohl eine solche Kopie der wichtigsten Gebete. Es gelang mehr als zweihundert Jahre durch keinem Aussenstehenden den Text ihrer Liturgien in die Hand zu bekommen, und man war

völlig auf Vermutungen angewiesen. Nur zwei kurze Gebete für Anfang und Ende eines gewissen Fasttages gelangten vor 70 Jahren durch Zufall in Danons Hände. Die Dönme bewahrten über alles, was ihre wirklichen Praktiken und Überzeugungen anging, ein undurchdringliches Schweigen und trugen dadurch nicht wenig zu den wilden Gerüchten und Erzählungen bei, die unter den Juden Salonikis über sie von Mund zu Mund liefen. Erst 1935 gelangte der Text eines solchen handschriftlichen Gebetbuches, dessen sich eine zur endgültigen Liquidation ihrer Dönme-Vergangenheit entschlossene Familie, die aus Saloniki nach Smyrna gekommen war, entledigt hatte, in den Besitz der Jerusalemer Universitätsbibliothek. Ich habe diesen Text 1942 publiziert. Es stellte sich dabei zu unserer grossen Überraschung heraus, dass wir es hier mit rein jüdischen Gebeten zu tun haben, die aus den wichtigsten und volkstümlichsten Stücken des sefardischen *Siddur* und *Machzor* zusammengestellt waren. Dabei sind freilich wichtige und weitreichende Veränderungen vorgenommen worden, die bei jeder Gelegenheit den Glauben an Sabbatai Zwi als Messias zum Ausdruck brachten. An Stelle des überlieferten orthodox-jüdischen Credos der dreizehn Glaubenssätze des Maimonides, das am Ende des Morgengebets seine Stelle fand, ist hier ein für uns besonders wertvolles sabbatianisches Credo getreten. An allen Stellen, wo die überlieferten Gebete oder Psalmen von Gottes Geboten sprechen, ist statt dessen von dem „Glauben" als dem mystischen Wert die Rede, der für diese Sabbatianer an die Stelle der nicht mehr vollziehbaren oder ungültig gewordenen realen Aktivität der Gebotserfüllung getreten ist. Diese Wendung des jüdisch-religiösen Elements ins rein Spiritualistische verzichtet aber keineswegs auf die nationalen Akzente. An keiner Stelle würde der Leser dieser Gebete sich auch nur träumen lassen, dass er es bei diesen Betern mit Muslims zu tun hat. Es wird von Interesse sein, hier dies Credo in Übersetzung wiederzugeben:

„Ich glaube in vollkommenem Glauben an den Glauben des Gottes der Wahrheit, des Gottes Israels, der in [der Sephira] *tiph'ereth*, der „Pracht Israels" wohnt, die drei Knoten des Glaubens, welche eines sind.

Ich glaube in vollkommenen Glauben, dass Sabbatai Zwi der wahre König Messias ist.

Ich glaube in vollkommenem Glauben, dass die Tora, die durch unseren Lehrer Moses gegeben worden ist, die Tora der Wahrheit

ist, wie es in der Schrift steht: Und dies ist die Tora, die Mose Israel vorgelegt hat, auf Geheiss Gottes durch Moses. Ein Baum de Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten, und die sich auf sie stützen werden selig ... [hier folgen einige Bibelverse zum Preis der Tora]

Ich glaube in vollkommenem Glauben, dass diese Tora nicht ausge tauscht werden kann und keine andere Tora sein wird, *nur die Gebot sind aufgehoben*, die Tora aber ist gültig für ewig und alle Ewigkeiten

Ich glaube in vollkommenem Glauben, dass Sabbatai Zwi, seine Ma jestät werde erhoben, der wahre Messias ist und die Verstreuten Israel aus den vier Ecken der Erde einsammeln wird.

Ich glaube in vollkommenem Glauben an die Auferstehung de Toten, dass die Toten leben und aus dem Staub der Erde auferstehe werden.

Ich glaube in vollkommenem Glauben, dass der Gott der Wahrhei der Gott Israels uns das Heiligtum erbaut von oben herab nach unte [auf die Erde] schicken wird, wie es heisst: Wenn Gott das Hau nicht baut, bemühen sich seine Bauleute vergebens darum. Möge unsere Augen sehen und unser Herz sich freuen und unsere Seel jubeln, bald in unseren Tagen. Amen.

Ich glaube in vollkommenem Glauben, dass der Gott der Wahrhei der Gott Israels sich in dieser [irdischen] Welt, [die[*Tebel* [heisst] offenbaren wird, wie es heisst: Denn Auge in Auge werden sie sehen dass Gott nach Zion zurückkehrt, und es heisst: Und die Herrlichkei Gottes wird sich offenbaren und alles Fleisch wird es sehen, den Gottes Mund hat es verheissen.

Möge es vor Dir wohlgefälig sein, Gott der Wahrheit, Gott Israels der in der „Pracht Israels" wohnt, in den drei Knoten des Glaubens die eines sind, uns den gerechten Messias, unsern Erlöser Sabbatai Zwi zu schicken, bald und in unseren Tagen. Amen."

Hier ist einerseits klar, dass der Autor dieses Credo, das sicher au der ersten Zeit der Sekte stammt, zwar die mystische Theorie de ältesten Sabbatianer über die „drei Knoten des Glaubens", das heiss die drei Manifestationen der Gottheit in der verborgenen Welt de Emanation (der zehn Sephiroth), die wenig mit der christlichen Trini tät zu tun hat, übernommen hat. Er verbindet sie aber keineswegs mi einer Lehre von der Incarnation, einer dieser Konfigurationen ode Knoten der Gottheit in der Person Sabbatai Zwis. Wohl aber glaub er, und auch dies in Übereinstimmung mit der ältesten sabbatianische

Theologie, vor allem bei Nathan von Gaza, dass bei der Parusie des Messias Gott sinnlich erscheinen würde. Alle seine Sätze stimmen mit den Vorstellungen, die wir aus der Literatur der jüdisch gebliebenen Sabbatianer kennen, überein. Die mystische Apostasie spielt hier keinerlei Rolle und hat keine besondere Bedeutung, ausser eben der betonten Überzeugung von der Aufhebung der zeremoniellen Gebote, die nur für einen bestimmten Weltzustand Gültigkeit haben. Dies passt dazu, dass dieses Dokument aus einer Familie stammt, die den Kapandschis (Izmirlis) zugehörte, die keine späteren Zusätze zu dem ursprünglichen Glaubensbestand duldeten. Natürlich würde eine Gebetbuch aus der Sekte Baruchjas ganz anders ausgesehen haben. Wurde doch dort Baruchja selber, unter seinem hebräischen Namen, als der inkarnierte Gott angerufen. In dem vorerwähnten Gebetbuch weist nur ein gelegentlicher Stosseufzer darauf hin, dass die Betenden ihre Religion nur im Verborgenen praktizieren. In einem Zusatz zu einem der alten jüdischen Gebete wird hier die Hoffnung auf die Zeit ausgesprochen, „in der Dein Glaube öffentlich sein wird" — also nicht mehr im Geheimen wie jetzt. Spätere Manuskripte aus diesem Kreis enthalten diese und ähnliche Gebete schon in spagnolischer Übersetzung.

Dass das Spagnolische die eigentliche Literatursprache der Dönme war, zeigen die Entdeckungen, die die letzten Jahre gebracht haben. Man nahm früher oft an, dass diese Literatur unwiederbringlich verloren sei, besonders nachdem durch S. Rosanes bekannt war, dass bei dem grossen Brand, der 1917 Saloniki heimsuchte, auch das Archiv mindestens einer der drei Hauptgruppen, der Izmirlis, ein Opfer der Flammen geworden war. Man hat dabei offenbar den Konservativismus unterschätzt, der gerade in einer Sekte, die ihre Produktionen nicht wohl im Druck veröffentlichen konnte, dazu führte, dass viele Familien Abschriften wichtiger Texte bei sich aufbewahrten. In der Tat ist kein einziger solcher Text, soweit mir bekannt ist, vor 1924 in die Hände Aussenstehender gekommen. Die Sekte hielt noch eng zusammen. Zwar hatten Auflösungserscheinungen seit etwa 1875 eingesetzt, als es zu einer Revolte der Dönme-Jugend kam, die näheren Anschluss einerseits an die türkische Nation, andererseits an die europäische Bildung forderte, was damals vor allem französische Bildung bedeutete. An dem Komité für Fortschritt und Einheit, das heisst der Organisation der jungtürkischen Bewegung, die ja gerade von

Saloniki ihren Ausgang nahm, hatten Dönme von vornherein einen bedeutenden Anteil. Dabei betätigten sich ebensosehr Freidenker, die mit dem Zusammenbruch ihrer alten Sektenüberzeugungen sich der religiösen Welt gegenüber völlig negativ und aufklärerisch verhielten, vor allem aus der Sekte der Jakubis und Izmirlis, wie auch überzeugte Sabbatianer, die ihren türkischen Patriotismus und Nationalismus mit jüdisch-messianischer Utopie verbanden. So ist zum Beispiel von Djawid Bey, einem der drei Minister aus dem Kreise der Dönme in der ersten jungtürkischen Regierung und einem bedeutenden Führer der jungtürkischen Partei, aus zuverlässigen Zeugnissen bekannt, dass er in der Organisation der Sekte der Karakasch eine führende Rolle spielte. Er gehörte in der Tat zu der wichtigsten Familie dieser Gruppe, der Familie Russo, den direkten Nachkommen des inkarnierten Gottes Baruchja Russo oder Osman Baba. Hierbei muss die Bemerkung eingeschaltet werden, dass die meisten Dönme-Familien ihre Familientradition sorgfältig pflegten und neben ihren offiziellen türkischen Namen im Geheimen nach wie vor hebräische und spagnolische Vornamen und Familienamen führten. Dies waren die Namen, unter denen sie nicht nur unter sich selbst, sondern auch dereinst im Paradies bekannt sein würden. Noch in der allerjüngsten Vergangenheit vertrauten Angehörige der Dönme-Intelligenz in intimen Unterredungen ihren jüdischen Besuchern ihren vollen jüdischen Namen an oder kritzelten ihn, mit einem bedeutungsvollen Blick, auf hebräisch auf ihre türkischen Visitenkarten. Die türkische Assimilation machte seit der Umsiedlung, die die Dönme der Berührung mit dem jüdischen Milieu beraubte, ausserordentliche Fortschritte, obwohl noch immer, auch bis in diese Tage hinein ein Kern orthodoxer Sabbatianer besteht, die an ihrem Glauben unverrückt festhalten. Vor allem besteht solcher Kern noch innerhalb der Karakasch-Gruppe, die am spätesten in den Strom des neuen Lebens eingetreten ist, und die noch über eine religiöse Organisation zu verfügen scheint, während die anderen zwei Gruppen durch Mischehen, Interesselosigkeit und entschlossene türkische Assimilation schneller der Auflösung entgegengehen. Aber auch in ihnen gibt es noch eine Anzahl traditionsbewusster und überzeugter Familien. Das ist umsoweniger verwunderlich, als von verschiedenen Seiten her bezeugt ist, dass unmittelbar vor dem Bevölkerungsaustausch die Chefs der Dönme in Saloniki einen Versuch gemacht haben, bei der griechischen Regierung die Erlaubnis zu erlangen, sich wieder offen als

Juden zu deklarieren und als solche in Saloniki zu bleiben. Als dies abgeschlagen wurde, übergaben oder verkauften einige Dönme-Familien Handschriften aus ihrem Besitz an jüdische Freunde, die sie aber bis in die jüngste Zeit nicht öffentlich bekannt gemacht haben, soweit sie überhaupt die Vernichtung des griechischen Judentums durch die deutschen Behörden im zweiten Weltkrieg überstanden haben. Es ist mit Gewissheit damit zu rechnen, dass aus dieser Quelle noch wichtige Dokumente der Forschung zugute kommen werden. Ähnliche Vorgänge führten dazu, dass eine ganze Anzahl von Dönme-Handschriften aus dem 19. Jahrhundert, besonders aus der Gruppe der Izmirlis, nach Israel gelangt sind und sich vor allem in der Bibliothek der hebräischen Universität in Jerusalem und dem Ben-Zvi Institut für Erforschung des orientalischen Judentums, das mit der Universität verbunden ist, befinden. Aus der Sekte Baruchjas ist dagegen bisher nur eine einzige Handschrift bekannt geworden, die vor ein paar Jahrzehnten nach New-York gelangt ist und in spagnolischer Sprache kabbalistische Kollektaneen und Entwürfe zu sabbatianischen Predigten an einem ihrer Hauptfeste sowie einige Anrufungen und Gedichte enthält, die aus der Mitte des 18. Jahrhunderts stammen dürften. Der Autor eines dieser Gedichte ruft *mio dio Baruch Jah* um Rettung an. Dies stimmt zu einer Reihe anderer Zeugnisse über den Glauben an Baruchja, die wir aus jüdischen Quellen des 18. Jahrhunderts besitzen. Weitere Texte, die aus dieser Gruppe vielleicht noch zum Vorschein kommen werden — sicher befindet sich solches Material noch bei mehreren der Karakasch-Familien in Istanbul —, werden hoffentlich noch helleres Licht über den engen Zusammenhang verbreiten, der zwischen dieser Gruppe und dem letzten bedeutenden Ausbruch sabbatianischer Aktivität im polnischen Judentum bestand. Die sogenannte frankistische Bewegung, die 1759 zu einem Massenübertritt polnischer Sabbatianer zum Katholizismus führte, rekrutierte sich aus podolischen Anhängern Baruchjas. Ihr Führer, Jakob Frank, der bis zu seinem Tode 1791 in Offenbach am Main Hof hielt, setzte die Tradition Baruchjas fort, mit dessen Anhängern er in Saloniki in engen Kontakt gekommen war. In seinen Lehrworten beruft er sich öfters auf ihn, und die von ihm geschaffene frankistische Sekte war Generationen hindurch nichts anderes als ein besonders radikaler Ableger der Dönme, nur eben unter katholischer Fassade. Beziehungen zwischen den beiden Sektenzentren in Saloniki und Warschau müssen noch bis spät ins 19. Jahr-

hundert hinein bestanden haben. Ja es ist mir persönlich ein Fall bekannt, in dem noch nach 1920 ein Dönme bei einem Besuch in Wien einem jüdischen Freunde verriet, sie unterhielten beständige Beziehungen mit gewissen, nach aussenhin strikt katholischen Familien in Warschau. Während aber die Anhänger Baruchjas noch ganz in kabbalistische Symbolik und Mythologie versponnen waren, warf Jakob Frank diese Sprache ab und verkündete seinen Anhängern die antinomistisch-nihilistischen Lehren der radikalen Sabbatianer in populärer und ungemein robuster Form. Er betrachtete Sabbatai Zwi und Baruchja als die „zwei ersten", die die Kunde vom wahren Gott in die Welt gebracht hätten, deren Mission er nun zu beendigen gekommen sei. Neben dem Einfluss auf die jungtürkische Bewegung ist diese Verbindung mit dem, und Anregung des polnischen Frankismus die wichtigste historische Auswirkung der Sekte, in der das messianisch-utopisch anarchische Element zur Auflösung alter Bindungen und Suchen nach neuen Inhalten der Freiheit führte.

Aber wenden wir uns wieder den Handschriften der Dönme zu, von denen Isaac Ben-Zvi, M. Attias, J. R. Molkho, Rivkah Shatz und ich selber einige publiziert haben. Wie schon gesagt, stammen diese Handschriften aus der Gruppe der Izmirlis, die sich jetzt oft Kapandschis nennen. Vor allem sind zwei Literaturgattungen hier vertreten. Es sind eine Reihe von Liederhandschriften zum Vorschein gekommen, die einen sehr beträchtlichen Schatz religiöser Gesänge, etwa 500 an der Zahl, enthalten. Eine dieser Handschriften, 244 solcher Lieder enthaltend, ist 1948 von Attias und mir veröffentlicht worden. Diese Handschrifften umfassen sowohl Lieder aus dem ältesten liturgischen Bestand, die den verschiedenen Sekten noch gemeinsam waren — Zitate aus einem davon finden sich in frankistischen Handschriften! — wie auch Lieder, die einer der bedeutendsten Führer dieser Gruppe für sie verfasst hat. Eine Anzahl der ältesten Lieder sind noch hebräisch verfasst, eine kleine Zahl ist türkisch (in hebräischer Schrift), darunter einige Lieder, die von Derwischorden übernommen worden sind. Die grosse Masse der Gesänge, auch derer, die noch auf die erste oder zweite Generation der Sekte zurückgehen, ist aber spagnolisch. Als den Autor einer grossen Zahl davon hat M. Attias den bisher ganz unbekannten Juda Levi Toba identifizieren können. Dieser Autor ist zugleich der Verfasser der ausführlichen mystischen Homilien, ebenfalls spagnolisch, die sich zu mehreren Abschnitten der Tora

erhalten haben. Der Abschnitt über die Sektion *Lech Lecha* (Genesis XII-XVII) ist 1960 in hebräischer Bearbeitung von Molkho und Frau R. Shatz erschienen; ein ebenso umfangreiches Manuskript über den ersten Abschnitt der Tora, *Bereschith,* ist in einer Handschrift der Jerusalemer Universität erhalten. Der veröffentlichte Prosatext, der genau so wie seine Lieder von grösster Wichtigkeit für das Verständnis der religiösen Vorstellungen dieses Autors und seiner Gruppe ist, erlaubt uns, die Zeit des Juda Levi Toba ziemlich genau zu bestimmen. Er gehört nicht etwa, wie die Herausgeber und auch Frau Shatz in ihrer im übrigen sehr wertvollen Arbeit über diesen Text noch angenommen hatten, der ersten Generation der Dönme an und schrieb kurz nach 1700, sondern lebte gegen Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts. Er erwähnt das Jahr 1783 als ein Katastrophenjahr für die islamische Herrschaft, und in der Tat ist ja dieses Jahr, in dem die Krim dem osmanischen Reich verloren ging, der entscheidende Wendepunkt zum Niedergang der türkischen Herrschaft gewesen. Die nähere Analyse gerade dieser Homilien erlaubt wohl auch, den Autor mit einem in der bisherigen Dönme-Überlieferung der Izmirlis nur unter seinem türkischen Namen Derwisch Effendi bekannten bedeutenden Führer zu identifizieren. Es verlohnt sich, diesen Punkt hier kurz darzulegen.

Von Anfang an wurden die Dönme von ihren jüdischen Gegnern beschultigt, in ihren geheimen Zusammenkünften rituelle Unzucht und Frauenkommunismus zu praktizieren. So üblich nun solche Vorwürfe in religiösen Polemiken, besonders gegen gnostische und mystische Sekten sind, so guten Grund hatte man in diesem Falle, anzunehmen, dass hinter diesen Vorwürfen ein gut Teil Wahrheit steckte. Wir haben viele und gewichtige Zeugnisse dafür aus zeitgenössischen Quellen. Auch die Tradition der Dönme selber bestätigte, in nur leicht verhüllter Form, die Existenz orgiastischer Rituale an bestimmten Festen, die als die Höhepunkte ihres religiösen Lebens galten. Noch um 1910 vertrauten junge Dönme ihren jüdischen Studienkollegen an, dass diese Feiern bei ihnen noch im Schwange seien. In einem Gespräch mit einem angesehenen Besucher aus Israel gab noch 1942 ein Arzt, der sich in Smyrna niedergelassen hatte, zu, dass sein Grossvater noch am rituellen Frauentausch in Saloniki teilgenommen habe. Noch um 1900 war bei den Dönme die Tradition allgemein bekannt, wonach Derwisch Effendi, der Führer der Izmirlis um 1800, nicht nur ein grosser Kabbalist gewesen sei, sondern die Lehre vom mystischen

Kommunismus der Frauen und der rituellen Unzucht offen vertrete
und aus dem Sohar und der Kabbala zu begründen unternommen hab
Zu diesen Angaben über Derwisch Effendi stimmt nun der uns jet
zugängliche Text in der Tat auf genaueste, und es ist unwahrschei
lich, dass wir es hier mit zwei verschiedenen Personen in derselbe
Sekte und um dieselbe Zeit zu tun haben. Wenn die Dönme von ihre
Führern mit jüdischen Freunden sprachen, nannten sie sie mit ihre
türkischen Namen. In ihren Schriften selbst werden aber fast au
schliesslich ihre hebräischen Namen gebraucht. Juda Levi Toba trä
nun in der Tat diese Theorien an vielen Stellen seiner Homilien i
kabbalistischer Sprache und Begründung vor. Dass er dabei die kabb
listischen Texte oder auch die biblischen Berichte, die er in diese
Geiste deutete, vollkommen auf den Kopf stellte und verdrehte, i
offensichtlich.

Wir erfahren hier jedenfalls genau, wie die Theorie der messian
schen sexuellen Anarchie und Promiskuität, die das moralische B
wusstsein der frommen Juden so verletzte, aus „den alten Büchern
begründet wurde. Wir wissen, dass die Inzestverbote der Tora v
Baruchja und seinen Nachfolgern als aufgehoben erklärt wurden, m
Berufung auf den nun eingetretenen Geltungsbereich der *Tora de-'az
luth,* in der alle Verbote dieser Art vielmehr zu Geboten geworden se
sollten. Die einschlägigen Vorträge Tobas gehören zu den aufschlus
reichsten Dokumenten, in denen gnostischer Antinomismus aus jüd
schen Quellen und unter Benutzung jüdischer Exegese begründet wir
Sie beweisen, wie stark die emotionelle Explosion war, die hint
diesen Exegesen stand. Der Autor führt diese neue Offenbarung au
Sabbatai Zwi selber zurück und erzählt eine ganze Legende über d
Umstände, unter denen diese neue, das alte Verständnis der To
pervertierende Lesung des „Gesetzes" zustande gekommen sei. De
ganze Text beruht auf den Versuch, aus der oben dargelegten zwi
fachen Manifestation der historischen und der spirituellen Tora d
Konsequenzen für Theologie und Moral der „Gläubigen" zu ziehe
Der König Manasse, der den Propheten Jesaja töten liess, war i
Recht! Denn Jesaja handelte auf der Ebene der *Tora de-beri'a,* de
König Manasse aber auf der höheren Ebene, die eine Scheidung zw
schen Rein und Unrein, Erlaubt und Verboten nicht mehr anerkenn
weil alles Negative in ihr schon geschwunden oder ins Positive tran
formiert worden ist. Der biblische Bericht über den Besuch Elisch

bei der Frau aus Sunem wird als ein Musterbeispiel ritueller Unzucht abgehandelt — fast wie bei jenen antinomistischen Gnostikern, von denen Epiphanius berichtet, dass sie dem Propheten Elija dämonische Umarmungen und Zeugungen ankreideten. Auch unter den Liedern, die wir jetzt kennen, befinden sich solche, die offenbar für Feiern dieser Art gedacht waren, und die die Symbole des Essens, des Tisches, der Öffnens der Rose, des „Wohltuns" und „Ausleihens" benutzen. In solchen Tischliedern feiert Toba in einer Symbolik, die in seinen Prosaschriften keinen Zweifel über ihren sexuellen Charakter mehr aufkommen lässt, die nun zur heiligen Handlung gewordene „Erlaubnis des Verbotenen". In seinen Homilien verkündet er die Losung: „Die Freiheit ist das Geheimnis der spirituellen Tora", ein Satz, hinter dem sich hier weniger die paulinische These von der Freiheit der Kinder Gottes verbirgt als die Theorie des mystischen Libertinismus. „Soldaten sind von den Geboten befreit" — diese paradoxe Losung, die auch bei Jakob Frank in seinen polnischen Lehrworten wiederkehrt und dort ihre radikalsten nihilistischen Formulierungen gefunden hat, wird auch von Toba vertreten und zeigt sich so als alter Dönme-Satz. Denn die Soldaten sind im Sprachgebrauch der Dönme niemand anders als sie selbst, die zum Kampf mit der *Kelippa*, der dämonischen und unreinen Macht ausgezogen sind, die es zu vernichten gilt, indem man sie in ihrem eigenen Bereich aufsucht.

Ich glaube nicht, dass die Vermutung Gordlevskys begründet ist, wonach die Dönme diese Vorstellungen und besonders die orgiastischen Rituale des „Verlöschens der Lichter" aus unterirdischen Kreisen des orientalischen Judentums, wo sie Jahrhunderte lang im Verborgenen existiert haben sollen, nach Saloniki mitgebracht hätten. Er wurde bei seiner Unkenntnis der kabbalistischen Literatur Opfer des Irrtums, der Sohar, das heilige Buch der Kabbalisten, enthielte wirklich schon die libertinistisch-gnostischen Thesen, die die Dönme aus ihnen herauslasen. In Wahrheit haben wir es mit durchaus innerjüdischen Entwicklungen zu tun, bei denen es sich zeigt, wie jeder akute und radikal ernstgenommenen Messianismus Abgründe aufreisst, in denen mit innerer Notwendigkeit antinomistische Tendenzen und libertinistische Moralvorstellungen Macht gewinnen. Die Geschichte der sabbatianischen Bewegung und gerade ihres radikalen Flügels, mit dem wir es bei den Dönme zu tun haben, kann als ein Schulbeispiel für diese allgemeine religionswissenschaftliche Einsicht gelten.

An Parallelen wird es dabei niemals fehlen. So entspricht die antinomistische Theorie der Dönme recht genau der des radikalen Flügels der Ismailiten, wie sie nach dem grossen messianischen Ausbruch 1164 in Alamut in Persien verkündet wurde. Genau wie der Messias das Verbotene erlaubt hat, so hat auch hier der Imam „das Joch der Verpflichtungen der *Schari'a* [des überlieferten Rahmens des Islam] von euch genommen und euch zum Status der *Qijāma,* der Auferstehung gebracht". Dieser Status der *Qijāma,* unter dem nun die nizārischen Ismailiten leben, wird als der über dem Gesetz verstanden, als ein Eintritt in einen Bereich, den die Sabbatianer als den der spirituellen *Tora de-'aziluth* bezeichnet hätten. Auch hier war das Symbol des Eintritts in den neuen Status der *Qijāma* die offene Verletzung des Ramaḍan-Fastens und der Weingenuss. Die innere Logik ist dieselbe, auch wenn zwischen den Phänomenen selbst kein historischer Zusammenhang besteht.

Die libertinistischen Theorien der Sekte sind, wie wir sahen, nicht Eigentum einer einzelnen Gruppe, und Toba hat, von dem ausführlichen Versuch ihrer Begründung abgesehen, dabei kaum Neues gebracht. Das Fest des 21. Adar, an dem vor allem das „Verlöschen der Lichter" geübt wurde, wird schon um 1750 unter den von den Anhängern Baruchjas gefeierten sabbatianischen Festtage erwähnt, obwohl das Datum in den ältesten Festkalendern der Sekte, die noch aus Adrianopel stammen, nicht erwähnt wird. Der Tag wurde aber von allen Dönme-Sekten gleicherweise gefeiert.

Wohl aber stellt das kabbalistische System, das dieser Autor vorträgt, und auf dem auch seine Lieder aufgebaut sind, ein Novum dar. Der wichtigste Theologe der ersten sabbatianischen Generation war der Prophet Nathan von Gaza, der bis zu seinem Lebensende 1680 auf der Balkan-Halbinsel seine Überzeugungen verbreitete. Er starb, drei Jahre vor der grossen Apostasie, in Üsküb (Skoplje), und die Erinnerung an ihn sowie seine Schriften standen bei den Dönme in höchstem Ansehen. Dies ist umso weniger verwunderlich, als er, obwohl selbst im Judentum verblieben, die Theorie der mystischen Apostasie für die zu ihr berufenen verteidigte. Ganz anders aber verhielt es sich mit dem zweiten hervorragenden Theologen der Bewegung, dem noch als Marranen geborenen Abraham Michael Cardoso (1626-1706). Er war ein entschiedener Gegner der mystischen Apostasie und schrieb in seinen letzten Lebensjahren unermüdlich gegen die von den Dämonen ge-

narrten Dönme in Saloniki. Nach seinem eigenen Zeugnis waren seine Beziehungen zu deren Anhängern überaus gespannt, und auch sein besonderes System sabbatianischer Theologie wurde von ihnen verworfen und bekämpft. Im Lauf der Zeit muss aber diese Polemik in Vergessenheit geraten sein und Cardosos Schriften fanden nach seinem Tod nicht nur Eingang in die Sekte — es ist schwer zu sagen wann; vielleicht erst nach 1750 — sondern es verschob sich das Bild seiner persönlichen Beziehungen zu Sabbatai Zwi und den ältesten Apostaten. In den Schriften Tobas und seinen Gedichten tritt er nun mit Nathan zusammen als der Freund und Ideologe der Sekte selber auf, und Toba amalgamiert die durchaus verschiedenen kabbalistischen Systeme Nathans und Cardosos und stellt aus ihnen ein überaus merkwürdiges, durch das (Cardoso ganz fremde) libertinistische Element eine besondere eigene Note erhaltendes neues System her. Hundert Jahre noch dem grossen Übertritt waren also die Kämpfe völlig vergessen. In Tobas Gruppe wurden Cardosos Schriften studiert, kopiert und teilweise auch ins Spagnolische übersetzt, und wichtige Texte Cardosos sind durch solche Handschriften aus Dönme-Besitz erst jüngst wieder ans Licht gekommen. Es scheint, dass Juda Levi Toba die letzte bedeutende religiöse Figur der Dönme war, dass zu seiner Zeit die Kenntnis der orthodox-kabbalistischen und häretisch-sabbatianischen Literatur noch weit verbreitet war und die Hörer seiner Homilien imstande waren, seinen sehr abstrusen Gedankengängen mindestens teilweise zu folgen und dass die sabbatianisch-messianischen Überzeugungen in der Sekte wirklich tiefe seelische Wurzeln geschlagen hatten. So vermochte dieser Glaube, von einer gnostisch-antinomistischen Theorie gedeckt und tief in sie versponnen, die alte Türkei zu überleben. Mit der Auflösung, die mit dem Einbruch des modernen Lebens und dem Wunsch der meisten Dönme nach Assimilation an die neue Türkei einsetzte, dürfte das Schicksal der Sekte entschieden sein. Versuche, sie zum Wiederanschluss an die jüdische Gemeinschaft zu bewegen, an denen es nicht gefehlt hat, sind wirkungslos geblieben, obwohl eine gewisse romantische Sehnsucht und Hinneigung zu ihrer jüdischen Vergangenheit sich bei manchen erhalten hat, auch wo schon der Glaube an Sabbatai Zwi selber verloren gegangen ist. Aber noch bis in die allerjüngste Gegenwart hinein ist die fortdauernde Existenz gläubiger Sabbatianer unter ihnen bezeugt. Im Frühjahr 1960 hatte einer meiner Gewährsleute, ein Turkologe, Unterhaltungen mit dem

religiösen Haupt der noch verbleibenden Karakasch-Gruppe, mit dem es ihm gelang in Kontakt zu kommen und von dem er wichtige Aufschlüsse über den gegenwärtigen Zustand der Dönme erhielt. Dieser Vertrauensmann der Dönme war überzeugt, dass die Gruppe in Israel die sich um die Erforschung und das Verständnis der sabbatianischen Bewegung als eines der wichtigsten Phänomene der jüdischen Geschichte und Religionsgeschichte bemüht, und von deren Existenz er gehört hatte, in Wirklichkeit aus geheimen Anhängern Sabbatai Zwis besteht! Nur so schien ihm unser Interesse verständlich.

Auf einem Kongress für Religionsgeschichte bedarf es dieser Erklärung wohl nicht, um die grosse Faszination zu erklären, die dieses Phänomen für den Erforscher des Judentums, der messianischen Bewegungen überhaupt und der unter gnostischer Inspiration stehenden Sekten und Lehren gleicherweise besitzt.

BIBLIOGRAPHIE

1. Moshe Attias und G. Scholem, *Sefer schiroth we-tischbachoth schel ha-schabtaim* [Buch der Lieder und Hymnen der Sabbatianer; mit einer Einleitung von J. Ben-Zvi]. Tel-Aviv, 1948.
2. *idem, Pijut utefilla le-simchath tora meha-pajtan ha-schabtai ribbi Jehuda Levi Toba* [ein Lied und Gebet für Simchat-tora von dem sabbatianischen Dichter Juda Levi Toba]. *Sefunot,* Annual for Research on the Jewish Communities in the East, Jerusalem 1956, vol. I, p. 128-140.
3. *idem, Pijut schabtai be-mibta 'aschkenazi* [ein sabbatianisches Lied in polnisch-jüdischer Aussprache]. *Machbereth,* Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle, VII, Jerusalem 1958, p. 176.
4. Theodor Bendt, Die Dönmes oder Mamin in Salonichi. Ausland, vol. 61 (1888), p. 186-190, 206-209.
5. Jizchak Ben-Zvi, The Exiled and the Redeemed. Philadelphia, 1957, p. 131-153 : The Sabbateans of Salonica.
6. *idem, Ha-schabtaim bizmanenu* [Die Sabbatianer in der Gegenwart]. *Mezudah,* vol. VII, London, 1954, p. 331-338.
7. *idem, Quntras be-qabbala me-chugo schel Baruchja* [ein kabbalistisches Heft aus der Gruppe des Baruchja]. *Sefunot,* vol. III-IV, Jerusalem, 1960, p. 349-394.

8. Abraham Jakob Brawer, Zur Kenntnis der Donmäh in Saloniki. Archiv für jüdische Familienforschung, vol. II, (Wien 1916) Nr. 4-6, p. 14-16.
9. Esriel Carlebach, Exotische Juden. Berlin, 1932, p. 154-186: Dönmehs.
10. Abraham Danon, Une secte judéo-musulmane en Turquie. Revue des Etudes juives, vol. 35 (1897), p. 264-281.
11. *idem*, Une secte judéo-musulmane en Turquie, Actes du XIme Congrès des Orientalistes, 3me section. Paris, 1899, p. 57-84.
12. Abraham Galanté, Nouveaux Documents sur Sabbetaï Sevi; organisation et us et coutumes de ses adeptes. Istanbul, 1935.
13. Wladimir Gordlevsky, Zur Frage über die „Dönme". (Die Rolle der Juden in den Religionssekten Vorderasiens.) Islamica, vol. II, Leipzig, 1926, p. 200-218.
14. Ibrahim Alâettin Gövsa, Sabatay Sevi. Istanbul, ohne Jahr [1938 oder 1939].
15. Heinricht Graetz, Überbleibsel der Sabbatianer in Salonichi. [aus Karl Braun, eine türkische Reise, 1876, p. 224-225]. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, vol. 26 (1876), p. 130-132.
16. *idem*, Überbleibsel der sabbatianischen Sekte in Salonichi. *ibidem*, vol. 33 (1884), p. 49-63.
17. J. G. von Hahn, Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse, vol. 16 (1869), p. 154-155: über die Bevölkerung von Salonik und die dortige Sekte der Dönmé.
18. Jizchak R. Molkho, *Chomer le toldoth Schabtai Zwi veha donmin ascher be-Salonik*. [Material zur Geschichte Sabbatai Zwis und der Dönme in Saloniki]. *Reschumoth*, vol. VI, Tel-Aviv, 1930, p. 537-543, sowie Ergänzungen dazu in *Zion*, XI, Jerusalem, 1946, p. 150-151.
19. *idem*, *Lidmutho we-zehutho schel Baruchja Russo hu Osman Baba* [Zur Gestalt und Identität des Baruchja Russo oder Osman Baba]. *Machbereth*. Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle, II, Jerusalem 1953, p. 97-99, 86.
20. *idem*, *Midrasch neᶜelam ᶜal parschath lech lecha* [eine mystische Homilie über den Tora-Abschnitt *Lech-lecha*]. Hommage à Abra-

ham, en l'honneur de Abraham Elmaleh à l'occasion de son 70ème anniversaire, Jerusalem, 1959, p. 56-65.

21. J. R. Molkho und Rivkah Shatz, *Perusch lech lecha* [Kommentar zum Tora-Abschnitt *lech lecha*], *Sefunot,* vol. III-IV, Jerusalem 1960, p. 433-521.

22. Joseph Nehamah, Sabbatai Zévi et les Sabbatéens de Salonique. Revue des Ecoles de l'Alliance Israélite, Paris 1902, p. 289-323 [erschien anonym, nur N. gezeichnet. Unter seinem vollen Namen erschien dieser Aufsatz als spagnolische Broschüre „Sabbetai Zvi y los Maminim", Saloniki, 1932.]

23. Salomon Rosanes, *Qoroth ha-jehudim be-Turqia,* Histoire des Israélites de Turquie. vol. IV, Sofia, 1935, p. 462-477.

24. W. Schaufler, Shabbathai Zevi and his followers. Journal of the American Oriental Society, vol. II (1851), p. 3-26.

25. Gershom Scholem, *Baruchja rosch ha-schabtaim be-Saloniki* [der Sabbatianer = Führer Baruchja in Saloniki]. *Zion,* vol. VI (1941), p. 119-147, 181-202.

26. *idem, Seder tefilloth schel ha-Dönmeh me-'Izmir* [ein Gebetbuch der Dönme aus Izmir]. *Kirjath Sepher,* vol. 18, Jerusalem, 1941, p. 298-312, 394-408; vol. 19, p. 58-64.

27. *idem, Schabtai Zwi weha-tenu°a ha-schabtaith bime chajaw* [Sabbatai Zwi und die sabbatianische Bewegung bis zu seinem Tode], vol. I-II. Tel-Aviv, 1957.

28. Rivkah Shatz, *Lidmutha schel 'achath ha-kittoth ha-schabtaijoth* [zur geistigen Struktur einer der sabbatianischen Sekten]. *Sefunot,* vol. III-IV, Jerusalem, 1960, p. 395-431.

29. Nahum Slousch, Les Deunmeh, une secte judéo-musulmane de Salonique. Revue du monde musulman, vol. VI (1908), p. 487-495.

30. Adolf Struck, Die verborgenjüdische Sekte der Dönmé in Saloniki. Globus, vol. 81 (1902), p. 219-224.

31. (Anonym), *Tarihin esrarengiz bir sahifesi* [türkisch: eine geheimnisvolle Seite aus der Geschichte; Geschichte der Dönme vor allem nach mündlichen Berichten, die, wie der als „Historiker" zeichnende Autor betont, streng nachgeprüft worden seien]. In der Tageszeitung *Vatan,* Istanbul, 1924, in zehn Fortsetzungen von Nr. 272-295.

DER POLYTHEISMUS [1])

VON

A. BRELICH

Das Thema, über das ich mich mit Ihnen unterhalten möchte, steht in keiner unmittelbaren Beziehung zum Leitthema unseres Kongresses. Man könnte sogar sagen, dass es zu ihm in negativer Beziehung steht; denn gerade die Religionen, auf denen sich unsere Betrachtung aufbaut, kümmern sich verhältnismässig wenig um Urzeit und Endzeit. Ohne Zweifel kann auch eine solche negative Beziehung charakteristisch sein, und es wäre der Mühe wert, einen Augenblick über die Ursachen nachzudenken, von denen sie abhängt. Doch kann dies erst am Ende dieser Vorlesung unternommen werden.

Zunächst mag es überraschend erscheinen, dass der Polytheismus von den Vertretern der vergleichenden Religionswissenschaft fast niemals gründlich untersucht wurde: besonders, wenn man bedenkt, dass es sich um die charakteristische Religionsform fast aller grossen antiken Kulturvölker handelt. Doch ist die vergleichende Religionsgeschichte an sich ein historisch bedingtes Phänomen und trägt noch jetzt in ihren Interessen und Strömungen die Züge der Zeit, in der sie sich gebildet hat. Sie ist eigentlich im Zeichen des Evolutionismus entstanden, der das geistige Leben des vorigen Jahrhunderts beherrschte. Den religionsgeschichtlichen Evolutionismus interessierte es besonders, die Ursprünge der Religion zu klären, um darüber hinaus nach den Resten in den fortgeschritteneren Phasen einer angenommenen Entwicklungslinie zu suchen. Die Phasen, welche als Zwischenstufen zwischen den primitiven Ursprüngen und der Religion unserer fortschrittlichen Kultur galten, zogen die Aufmerksamkeit der Gelehrten viel weniger auf sich: man möge sich nur daran erinnern, dass in den beiden Bänden von E. B. Tylors Hauptwerk dem Polytheismus — der

1) Text eines Vortrages, den der Verfasser auf dem 10. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte in Marburg am 12. September 1960 als General Lecture gehalten hat. Er stellt eine erste Zusammenfassung der Vorarbeiten des Verfassers zu einer umfassenden Arbeit über dieses Gebiet dar.

als Verbindungsglied zwischen Animismus und Monotheismus gedacht war — nur wenige flüchtig gehaltene Seiten gewidmet waren. Die Lage änderte sich auch nicht, als sich gegen den Evolutionismus der Anti-Evolutionismus der sogenannten kulturhistorischen Schule wandte. Auch diese beschäftigte sich hauptsächlich mit der ältesten menschlichen Religionsform, die sie im Monotheismus zu sehen glaubte. Der Polytheismus erschien damals, nicht anders als der Animismus, die Magie, der Ahnenkult, usw., wie eine der zahlreichen Entartungsformen der geoffenbarten Religion; schon deswegen erregte er kein besonderes Interesse. Die kritische Reaktion auf diese Anschauung beschränkte sich ihrerseits auf die Aufgabe, die Theorie des „Urmonotheismus" zu widerlegen; deshalb hatte sie es nicht nötig, sich in das Studium des Polytheismus zu vertiefen. Diese Religionsform hat auch bei den modernen phänomenologischen Richtungen kein besseres Schicksal; denn diese versuchen aus der bunten Welt der religiösen Phänomene die allgemein menschlichen Strukturen hervorzuheben, in denen die Wurzeln jener Phänomene zu suchen wären. Der Polytheismus ist aber keine allgemein menschliche Erscheinung; das Problem das er uns stellt, ist in erster Linie historischen Charakters.

Allein, um an dieses Problem heranzugehen, ist es zunächst erforderlich zu klären, was wir eigentlich unter Polytheismus zu verstehen haben. Es mag dazu gesagt werden, dass das grosse Interesse der letzten Gelehrtengeneration für den Monotheismus sogar das Verständnis des Phänomens des Polytheismus beeinträchtigt hat; denn dieser wurde wiederum in der Praxis öfter unter dem einseitigen Gesichtspunkt seiner Gegenstellung zum Monotheismus betrachtet. Was Polytheismus besagt, ist natürlich keine blosse Definitionsfrage: in den mathematischen oder logischen Wissenschaften können wir von klaren, vorgebildeten Definitionen ausgehen, bei historischen Studien jedoch müssen wir unsere Begriffe den konkreten Tatsachen, die niemals ganz genau in eine Definition passen, angleichen. Die Geschichte zeigt uns darüber hinaus nicht *den* Polytheismus, sondern viele einzelne polytheistische Religionen; diese entbehren ausserdem dogmatischer Systeme, die ihr Wesen definieren und sie von jeder anderen Art Religion abheben könnten. Es ist jedoch eine Tatsache — und jeder bemerkt sie, auch ohne sich darüber mit wissenschaftlicher Strenge Rechenschaft zu geben —, dass zwischen den zahlreichen von uns polytheistisch genannten Religionen, auch zwischen denen, bei welchen

eine unmittelbare Beziehung untereinander schwer vorstellbar ist, wie zum Beispiel zwischen dem Schintoismus, der Mayareligion und der griechischen, grössere Ähnlichkeiten bestehen als zwischen einer dieser Religionen und, zum Beispiel, dem Islam oder, andererseits, der Religion der Buschmänner oder der Feuerländer. Ein aufmerksamer Vergleich der polytheistischen Religionen — sowohl untereinander als mit anderen Religionen — führt zur Erkenntnis ihrer gemeinsamen Struktureigentümlichkeiten, die für die besondere Religionsart, die wir Polytheismus nennen, charakteristisch sind. Erste Aufgabe des Gelehrten, der das Problem dieser Religionsform erfassen will, ist demnach nicht die Formulierung einer strengen Definition, sondern die Abgrenzung einer *Morphologie* des Polytheismus.

Es ist kein Zufall, wenn sich unser erster Blick in Anbetracht dieser Aufgabe sogleich der Gottesidee in den polytheistischen Religionen zuwendet: Der Terminus „Polytheismus" hat mit dem Terminus „Monotheismus" nicht von ungefähr den zweiten Wortteil gemeinsam; in der Tat sind beide Religionsarten „Theismen", das heisst, bei ihnen ist die Gottesidee von zentraler Bedeutung. Diese Feststellung erfordert jedoch sogleich eine Erklärung. Das Wort *theós* ist griechisch: es bedeutetete — abgesehen von seiner vieldiskutierten etymologischen Herkunft — „Gott" entsprechend griechischer Vorstellung, das heisst entsprechend einer polytheistischen Vorstellung. Aus historischen Gründen, die uns in diesem Zusammenhang nichts angehen, wurde dieses Wort später auf den Gott einer monotheistischen Religion angewendet, ein Prozess, der zu nicht geringer Verwirrung Anlass gab. In der Tat gebrauchen wir einen einzigen Terminus — Gott — um zwei gänzlich verschiedene Ideen damit zu bezeichnen. Bevor wir jedoch diese Zweideutigkeit prüfen, müssen wir daran erinnern, dass der Sinn, der dem Terminus „Gott" gegeben wird, in unseren Studien die verschiedensten und willkürlichsten Erweiterungen erfuhr; so wurde die unvermeidliche, historisch bedingte Mehrdeutigkeit weiterhin vergrössert, ein Fehler, den man ausschalten könnte: ich denke hierbei an den Gebrauch des Terminus ausserhalb der monotheistischen und polytheistischen Religionen. Behielten wir uns den Terminus „Gott" für die beiden genannten Religionsformen vor, dann wäre nicht nur eine weitere Verwirrung ausgeschlossen, sondern dies würde ein genaueres Verständnis der verschiedenen Wesen und Gestalten erleichtern, denen man in Mythologien und Kulten zahlreicher anderer

Religionen begegnet. Wir müssten vermeiden, *jene* Gestalten Götter zu nennen, die nur in den Mythen und Sagen erscheinen, ohne einen Kult innezuhaben; jene Gestalten, die im Denken eines Volkes nur in der Urzeit gelebt und wichtige Dinge — Welt, Menschheit, Satzungen, Kulturpflanzen, Riten — erschaffen und eingerichtet haben, doch dann starben und verschwanden, wie die *Dema* und die Totem-Ahnen, oder sich, wie gewisse „otiose" höchste Wesen, von jeder Tätigkeit zurückzogen. Wir müssen vermeiden, diese Gestalten Götter zu nennen, auch wenn ihrer bei manchen Kulten gedacht wird. Die Ahnen, die zwar ihre Macht in der Welt der Lebenden ausüben und sich daher eines regelmässigen Kultes erfreuen, heben sich von den Göttern dadurch ab, dass sie früher genau so Menschen waren wie die, welche sie verehren. Man dürfte nicht von Göttern sprechen, wenn es sich um vom Menschen angefertigte und mit Macht begabte Fetische handelt, die auch vernichtet werden können, wenn sie ihre Funktion nicht erfüllen; also um jede Art Geister, die bald anonym und unbestimmt, bald genau lokalisiert sind und eine begrenzte Wirkungssphäre haben, usw. Es ist das nicht nur ein Problem terminologischer Zweckmässigkeit — die an sich schon beachtet werden sollte — sondern es geht um die Tatsache, dass alle diese verschiedenen Wesen eine eigene Morphologie besitzen, die bestimmten, vom Polytheismus und vom Monotheismus verschiedenen Religionsarten entspricht. Der Ausschluss dieser Wesen aus dem Kreis, auf den sich der Terminus „Gott" anwenden lässt, macht verständlich, dass wir unter „Gott" ein persönliches Wesen verstehen, das im Kult verehrt wird und die Macht hat, in die Angelegenheiten seiner Verehrer einzugreifen; Gott ist ein Wesen, das ausserdem weder menschlich ist oder jemals war, noch seine Existenz — entsprechend der Auffassung des religiösen Subjekts — Menschenwerk verdankt, und dessen Wirkungssphäre keine engen räumlichen, zeitlichen und funktionellen Grenzen gesetzt sind. Diese Züge sind den typischen Gottheiten der polytheistischen und monotheistischen Religionen gemeinsam.

Wenn wir hiermit den Begriff „Gott" gegen die Wesen, die von jenen Religionen, die wir konventionell „prädeistisch" bezeichnen können, abgehoben haben — um jeden Schatten eines evolutionistischen Vorurteils zu vertreiben, sollten wir sie eher einfach nicht-theistisch bezeichnen — müssen wir noch die Grenze zwischen dem polytheistischen und monotheistischen Gottesbegriff festlegen. Dass ein wich-

tiger Unterschied besteht, erfordert eigentlich keine Beweise: die Vielzahl der Götter in den polytheistischen Religionen beweist schon deutlich, dass es sich nicht um Wesen handelt, die mit dem alleinigen Gott einer monotheistischen Religion gleichartig sein können; die Allmacht, zum Beispiel, ist mit der göttlichen Vielzahl unvereinbar; denn mehrere Götter können nicht allmächtig sein, es sei denn, dass sie immer das gleiche erstrebten, das hiesse, der eine dem anderen gliche. Die Gottheiten einer polytheistischen Religion jedoch unterscheiden sich stets voneinander, wobei die übermenschliche Macht der einen Gottheit die andere oft behindert. Wer sind nun diese mächtigen, aber nicht allmächtigen, und voneinander verschiedenen Götter?

Der Fehler der naturistischen Theorie besteht vor allem darin, dass sie niemals nach dem Grund der Verehrung gesucht hat, nach der Entstehung der Kategorie „Heilig"; sie nahm es als selbstverständlich hin, dass man Naturphänomene „personifizieren", „vergöttlichen" und im Kult verehren kann. Was im Naturismus immerhin richtig ist — sogar die falschesten Theorien enthalten etwas Richtiges — besteht allein in der Annahme des *immanenten* Charakters der polytheistischen Gottheiten gegenüber der Wirklichkeit, die sich jedoch nicht auf die Natur beschränkt. Der Hauptunterschied zwischen dem, was wir Gott nennen, wenn wir uns auf das in einer monotheistischen Religion verehrte Wesen beziehen, und einem Gott irgendeiner polytheistischen Religion, besteht in der Transzendenz des einzigen Gottes zur Wirklichkeit, deren Schöpfer er auch ist (und zwar *ex nihilo*); dagegen sind die polytheistischen Gottheiten von der Wirklichkeit menschlicher Erfahrung untrennbar. In welchem Sinne sind nun aber die Götter in der Wirklichkeit verhaftet? Philosophen und Psychologen wissen, dass die menschliche Erfahrung keine passive Wiedergabe der Wirklichkeit ist, sondern, schon auf der Ebene der einfachsten sinnlichen Wahrnehmung, immer Auswahl und Organisierung. Die Gottheiten sind nicht „Stücke" oder „Teile" der passiv angenommenen Wirklichkeit, sondern sie sind die Formen, in denen der Mensch — oder besser: jede einzelne polytheistische Kultur in ihrer Weise — die eigene Welterfahrung gestaltet. Doch diese Definition ist noch zu weitläufig. Wir erinnern vor allem daran, dass nicht jede Erfahrung notwendig religiös oder Quelle religiöser Ideen sein muss. Als Stoff religiöser Erfahrung und — im Polytheismus — als Stoff, aus dem sich göttliche Gestalten formen, muss die Wirklichkeit mindestens die beiden

folgenden Grundzüge besitzen: sie muss verschieden sein vom Menschlichen und vom menschlich kontrollierbaren, sie muss also jenes „ganz Andere" sein, von dem Rudolf Otto sprach; gleichzeitig jedoch muss sie von existentieller Bedeutung für den Menschen sein. Man würde aber immer noch zahlreiche wichtige Aspekte der religiösen Erfahrung im allgemeinen und der polytheistischen im besonderen ignorieren, bliebe man bei diesem Punkte stehen. Die Erfahrung der menschlich nicht kontrollierbaren und zugleich existenzmässig bedeutsamen Wirklichkeit ist in der Tat allein die Materie, die jede Kultur nach ihrem eigenen Notwendigkeiten und Bedürfnissen formt. Diese letzteren können freilich von unbeschränkter Mannigfaltigkeit sein, was wiederum die unbeschränkte Mannigfaltigkeit der religiösen Ideen, Einrichtungen und Traditionen in der Welt erklärt. Aber ausser den besonderen Bedürfnissen jeder Kultur kann man die allgemeineren hervorheben: die Formen, in denen die religöse Erfahrung gestaltet wird, müssen dauerhaft sein und dem Menschen einen Kontakt mit Dingen erlauben, die sonst ihm entgingen. Für den Polytheismus sind diese Formen die Gottheiten. Von diesen Erwägungen, die im Augenblick abstrakt erscheinen mögen, lassen sich die Grundzüge der Gottheiten in den polytheistischen Religionen unmittelbar herleiten.

Für den Polytheismus ist eine mehr oder weniger begrenzte Anzahl grosser Gottheiten, die einer weiten Wirkungssphäre angehören, charakteristisch; diese sind allerdings, wie wir später noch erwähnen werden, von einer Menge kleinerer Gottheiten und halbgöttlicher Wesen umgeben. Um nun alle wichtigen Aspekte der nicht-menschlichen Wirklichkeit in sich aufzunehmen, müssen diese grossen Gottheiten komplex sein und nicht einfache Gestalten, wie zum Beispiel die Ortgeister oder die Wesen, die H. Usener „Sondergötter" nannte. Darüber hinaus müssen sie in ihrer Vielzahl — denn für den Polytheismus ist es charakteristisch, dass er die eigene Welterfahrung in eine Vielzahl von Formen bringt — voneinander gut abgehoben werden; doch, um eine Störung der Einheit der Erfahrungswelt zu vermeiden, müssen die Gottheiten miteinander verbunden werden und ein organisches *Panthcon* bilden. Sie müssen unsterblich sein, nicht allein, weil die Wirklichkeit, der sie angehören, dauerhaft ist, sondern weil das Erfassen der Wirklichkeit, die sie erst ermöglichen, auf unbegrenzte Zeit gewährleistet sein *will*. Voraussetzung für dieses Erfassen ist, wie gesagt, die Beziehung, die der Mensch zu den Gottheiten pfle-

gen kann; die Voraussetzung dieser Beziehung wiederum ist, dass auch die Gottheit eine *Person* ist. Man kann schon hierbei bemerken, dass der persönliche Charakter der Gottheiten in den polytheistischen Religionen gewöhnlich zu einer mehr oder weniger akzentuierten Form von Anthropomorphismus neigt.

Ich bin mir darüber im klaren, dass die bislang behandelten morphologischen Züge aus verschiedenen Gründen unbefriedigend sind. Einer von diesen Gründen ist rein zufälliger Natur. Die uns zur Verfügung stehende begrenzte Zeit erlaubt es nicht, für unsere bisherigen Feststellungen Beispiele anzuführen; daher erscheint manches ein wenig abstrakt. Es genügt jedoch, dass jeder von Ihnen diese Feststellungen an Hand der bedeutendsten Gottheiten der ihm am besten bekannten polytheistischen Religion kontrolliert; er kann sich davon überzeugen, dass sie tatsächlich die angegebenen Charakteristiken besitzen: die Persönlichkeit, die unsterbliche und aktive Existenz, die Vielfältigkeit von Aspekten, die Differenzierung von anderen Gottheiten und die durch Beziehungen zu anderen Gottheiten bedingte Einfügung in ein Pantheon. — Verwirrung könnte vielleicht auch die Tatsache hervorrufen, daß wir uns von der rein morphologischen Ebene anscheinend entfernt haben, wobei wir versuchten, auch die Voraussetzungen für die einzelnen Grundzüge der polytheistischen Gottheiten zu suchen. In Wirklichkeit darf die Morphologie jedoch nicht einfach Beschreibung statischer Züge sein — sie ist es heute nicht einmal in den Naturwissenschaften. Jeder „Morphem" hat auch eine dynamische Dimension; hinter jeder kulturellen (und folglich auch religiösen) Schöpfung stehen Bedürfnisse, Kräfte, Tendenzen, die auch auf morphologischem Gebiet bemerkt werden können, bevor sie auf ihren konkreten Ursprung zurückgeführt werden; eben dies ist *stricto sensu* Aufgabe der Historiographie. — Etwas anderes ist jedoch zu bemerken: bisher haben wir nur die für den Polytheismus typischen konstanten Züge der Gottheiten aufgezeigt, sowie die hinter ihrer Formung wirkenden Tendenzen, nicht aber die Art und die Mittel, die es diesen Tendenzen erlauben, sich zu verwirklichen. Allein die Namen der Götter, dann die Epitheta und Attribute legen die Persönlichkeit, sowie vielfache Aspekte und Funktionen der Gottheit fest. Aber der Kult, der in seinen unendlichen Spezifizierungen (zum Beispiel: Lage und Art des Kultortes, die dem Kult im Jahreskalender, im Laufe eines Monats und eines Tages vorbehaltenene Zeit, die Art des Opfers, dessen Geschlecht

und Farbe, die zu dem Kult gehörige Priesterschaft, dann vor allem die verschiedensten Riten, Tänze, Pantomimen, Spiele, Prozessionen, Wallfahrten und andere Arten heiliger Handlungen) — also der Kult, welcher für jede einzelne grosse Gottheit innerhalb desselben Pantheons verschieden ist, charakterisiert in viel reicherer Weise die komplexen göttlichen Persönlichkeiten; er hebt die Unterschiede untereinander hervor und gleichzeitig — zum Beispiel durch gemeinsame Epitheta, Feste, Tempel, durch ähnliche Arten von Riten, usw. — auch die gegenseitigen Verbindungen, welche die Gottheiten in organisch im Pantheon vereinigte Gruppen einfügen. Der Kult ist ausserdem wegen seines Konservativismus ein wertvolles Mittel, um die ursprünglichen Formen der Götter zu bewahren; nicht zu reden von den Fällen, in denen Kulthandlungen, wie das Opfer, geradezu unerlässlich erscheinen, um die Götter zu erhalten, welche ohne diese zugrunde gingen. Was diese Kulthandlungen bei der Formung göttlicher Gestalten anbelangt, so bedenke man, dass schon das Gebet, diese elementare Kulthandlung, durch seine verschiedenen Inhalte im Polytheismus untrennbar ist von der Differenzierung der Wirkungssphären der Gottheiten, an die man sich wendet: dagegen erbittet man von einem einzigen Gott oder von einem aktiven „höchsten Wesen", sogar von den Ahnen unterschiedslos alles, was man braucht: Gesundheit, Fruchtbarkeit, Erfolg in der Wirtschaft und in dem Krieg, Schutz bei Gefahren, usw. — Und endlich: der Mythos. Obwohl unsere Zeit knapp bemessen ist, möchte ich der Funktion des Mythos in den polytheistischen Religionen doch einiges Nachdenken widmen. Die Hauptfunktion des Mythos ist, wie wir heute alle wissen, ursprünglich die, dass er die Wirklichkeit und die menschlichen Einrichtungen *begründen* soll: deshalb soll er über die Ursprünge berichten, indem er sie auf die mythische Zeit zurückführt, in der sie ein für allemal entstanden sind. Nur weil die jetzige Ordnung in einer heiligen Zeit und durch übermenschliche, in jener Zeit tätige Wesen entstanden ist, hat sie sich dauerhaften Wert erworben. Unter diesem Aspekt würde demnach der Mythos einer polytheistischen Religion nicht mehr dienlich sein, wie auch der Monotheismus mit ihm nichts anzufangen weiss: die Existenz und der Wert der Dinge, der Normen, der Institutionen werden in diesen Religionen von der dauernden göttlichen Aktivität und dem göttlichen Willen gewährleistet. Daß der Polytheismus in der Tat auf die Mythologie verzichten *kann*, beweist wenigstens *ein* Beispiel einer

entmythologisierten polytheistischen Religion: die Religion des antiken Rom. Immerhin zeigt gerade die Einmaligkeit dieses Beispiels — es steht tatsächlich unter den vielen, an Mythen reichen polytheistischen Religionen vereinzelt da —, daß sich der Polytheismus für seine eigene Zwecke der Mythologie bedienen kann. Man darf nicht vergessen, daß der Mythos auch in seiner primitivsten Form die ihm eigenen Gestalten charakterisiert. Auch um die Verschiedenheit der bestehenden Dinge zu „begründen", muß man sie auf verschiedene Schöpfungs- oder Gründungsakte und eventuell auf Handlungen verschiedener Gestalten zurückführen: unterschiedlich wären — um schematisch aufzuzählen — die von einem höchsten Wesen geschaffenen Institutionen oder die, die von einem *trickster* eingeführt sind, welcher ein Gegner oder untergeordneter Mitarbeiter dieses höchsten Wesens ist; unterschiedlich sind auch die Institutionen eines Kulturheros oder eines Urmenschen oder eines Tieres. Diese charakterisierende Funktion des Mythus der schon auf dem nicht-theistischen Niveau seine „Begründungsaktion" ergänzt, ist dem Polytheismus sehr willkommen; denn in dieser Funktion ist eines der reichsten Mittel enthalten, um die göttlichen Gestalten zu modellieren und zu differenzieren und um sie in ein Netz von Beziehungen einzufügen, das die Einheit der göttlichen Welt gewährleistet.

Erst *nach* einer genauen Erarbeitung der Morphologie des Polytheismus — seiner Grundtendenzen und seiner Verwirklichungsmittel — kann man dem historischen Problem seiner Ursprünge nachgehen. Doch kann ein vorläufiger Schritt zu diesem Problem nur noch am Rande der Morphologie gemacht werden. In der Tat genügt die genaue Beobachtung der Tatsachen bei den verschiedensten polytheistischen Religionen, um zu bemerken, daß die von uns gezeigten Tendenzen, obgleich sie immer offenbar sind, in keiner der Religionen zu einer vollkommenen Verwirklichung, zu einer kristallinen Form des Polytheismus geführt haben. Eine geringe Anzahl grosser persönlicher und unsterblicher Gottheiten, die komplex, jedoch vollkommen verschieden und organisch in einem Pantheon vereinigt sind, würde die reine und vollkommene Form bilden, wie der Polytheismus sie anstrebt und die jede polytheistische Religion mehr oder weniger verwirklicht. Diese Tendenz stößt aber in der historischen Wirklichkeit auf verschiedene Widerstände: Widerstände, die zum Beispiel in einer hauptsächlich polytheistischen Kultur auf die Beständigkeit von Formen religiöser

Bildungen hinweisen, die vom Polytheismus verschieden sind. So finden wir zum Beispiel neben den grossen Gottheiten eine unbeschränkte Anzahl „kleinerer Gottheiten": verschiedene polytheistische Traditionen, wie zum Zeispiel die vedische, die babylonische und die japanische, bestehen ausdrücklich auf der Existenz Tausender und Abertausender von Göttern, einer wahren *plebs deorum*; die Analyse dieser kleineren Wesen zeigt öfter, daß sie auf eine Religiosität animistischer Art zurückgehen. Andere verdanken ihre Existenz einer früheren doch schon polytheistisch beeinflussten Mentalität, die durchaus jede wichtige Angelegenheit persönlichen Gottheiten anvertraut; doch nicht immer gelingt es, gewisse allzu spezifische Bedürfnisse bei den grossen Gestalten eines Pantheons anzubringen. Auch der vielfach umgestaltete Ahnenkult hat seinen Platz in fast allen polytheistischen Religionen. Die grossen Gottheiten selbst entsprechen nicht immer dem polytheistischen Ideal. Bei verschiedenen polytheistischen Religionen begegnet man zum Beispiel — obwohl die Unsterblichkeit ein wichtiges Requisit der Götter ist — einigen *dying gods*; der gewaltsame Tod und die enge Verbindung mit Kulturpflanzen offenbaren bei diesen Göttern die Herkunft von dem primitiven *Dema*, auch wenn der Polytheismus, der nicht-unsterbliche Gottheiten nicht mehr ersinnen kann, die verschiedensten Lösungen findet, um die Funktion des *Dema* mit dem polytheistischen Charakter zu vereinen: der Gott stirbt, um wie Dionysos wiedergeboren zu werden oder um als unsterblicher Toter über die Toten zu herrschen, wie Osiris oder Yama. Die Differenzierung der Gottheiten ist nicht immer gelungen, und in einer polytheistischen Religion kann das Phänomen der Theokrasie entstehen: in ihr weichen die spezifischen Züge der grossen Gestalten der Tendenz, jede wichtige Funktion unterschiedslos einem einzigen Wesen zuzuschreiben. Diese Tendenz hat in vielen primitiven Religionen ein aktives höchstes Wesen geschaffen, Verleiher von Leben und Tod, Krankheit und Gesundheit, gutem und schlechtem Wetter. Die Spaltung einiger Aspekte aus einer einzigen vielseitigen göttlichen Gestalt zeigt im Gegenteil, dass gegen die polytheistische Tendenz, vielfache Erfahrungen in einer einzigen grossen Gestalt zu bilden, noch die gleiche animistische Sensibilität wirkt, die auch die Menge kleineren Gottheiten versorgt.

Diese Tatsachen führen uns bis zur Schwelle des eigentlich historischen Problems. Sie beweisen, daß der Polytheismus überall dort, wo

er besteht, eine relativ junge Bildung ist im Vergleich zu den Religionsformen, die er zu überwinden sucht und teilweise auch überwunden hat. Zu diesem Resultat sind wir allein auf der Basis einer morphologischen Analyse gelangt; eine bessere Bestätigung findet sich in einer historischen Tatsache, die alle kennen und die eben deshalb vorher nicht erwähnt zu werden brauchte: daß der Polytheismus nämlich vor allem für die sogenannten höheren Kulturen und nicht für die sogenannten primitiven charakteristisch ist. Polytheistisch sind die Religionen — um einer geographischen Ordnung zu folgen — in Japan, in Indien, und, im Altertum, im vorzarathustrischen Iran, in Mesopotamien, bei den Kananäern, bei den Hethiten und Hurritern, in Ägypten, bei den Griechen, den Römern und den Germanen, sowie im vorkolumbischen Zentralamerika und in Peru — wobei ich vielleicht nicht alle Religionen erwähnt habe, auf die gewartet wurde; letzteres aber nicht aus Vergesslichkeit, sondern im Hinblick auf Probleme, die hier aus Zeitmangel nicht berührt werden können. Es handelt sich jedenfalls nur um Kulturen, welche im Besitze einer Schrift und einer höheren Landwirtschaft sind; dagegen gibt es in der von der Ethnologie behandelten Welt eigentlich nur zwei polytheistische Kulturen, nämlich die der Guineaküste (im besonderen die Religion der Yoruba und von Dahomey) und die polynesische: auch von diesen beiden Religionen — die schon wegen ihrer geringen Anzahl als Ausnahmen zu betrachten sind — muß wenigstens eine mit Vorsicht betrachtet werden, die afrikanische, da die Kultur Westafrikas, wie die Ethnologen wissen, heute viel primitiver als vor einigen Jahrhunderten ist; ausserdem wurde sie in der Vergangenheit von mediterranen Einflüssen überflutet. Der Polytheismus entspricht demnach einem besonderen kulturellen Niveau: — diese Erkenntnis braucht jedoch nicht zu einer evolutionistischen Auffassung zu führen, die schon wegen der Tatsache absurd wäre, daß nicht alle höheren Kulturen polytheistisch sind oder waren; außerdem ist der Polytheismus nicht die einzige Religionsform, in die die primitiven Religonen einmünden können. Israel schuf beispielsweise seinen Monotheismus, ohne eine polytheistische Phase zu durchlaufen, obwohl es stets mit den polytheistischen Religionen seiner Umgebung in Berührung kam; Israel ging unmittelbar von der Verehrung eines höchsten himmlischen Wesens aus, eine Haltung, die für primitive Hirtenvölker charakteristisch ist. Gerade weil im Ablauf der Geschichte kein zwingendes Gesetz herrscht, dürfen wir

nicht, wenn wir nach dem Grund und dem Sinne der beobachteten Ver bindung zwischen Polytheismus und höherer Kultur fragen, an einen einfachen Kausalzusammenhang denken, sondern müssen in der Form der höheren Kultur nur *eine besonders günstige Bedingung* zur Ent stehung einer polytheistischen Religion erblicken. *Warum* die höhere Kultur eine solche Voraussetzung darstellt, ist eine Frage, die noch genaue Untersuchungen erfordert; jetzt kann man jedoch vielleicht auf einige Gründe dieser Tatsache wenigstens schon hinweisen. Einer dieser Gründe scheint darin zu bestehen, dass die Träger höherer Kul turen gesellschaftlich stärker gegliedert sind, als die primitiven Ge meinschaften: der Klassenunterschied und die Spezialisierung der Be rufe führen zu einer Differenzierung der Bedürfnisse und Erfahrun gen, die bei gegenseitigem Kontakt und bei gegenseitiger Abhängigkeit zu einer gegliederteren und vielgestaltigeren Einsicht der Welt anregen. Ein zweiter Grund könnte folgender sein: die ökonomische Basis der höheren Kulturen — die höhere Landwirtschaft — erlaubt eine größere Unabhängigkeit von unmittelbaren Bedürfnissen und von Unsicherheiten, und folglich einen grösseren — sagen wir — perspek tivischen Abstand von der Realität; der in eine Gemeinschaft höherer Kultur verflochtene Mensch braucht nicht mehr bei jedem Schritt mit Geistern oder anderen Wesen zu rechnen, von denen er sich abhängig fühlt, oder denen er bei jeder Gelegenheit Sühnopfer, Abbitte und *rites de passage* leisten müsste, sondern er kann sich den in einem feststehenden Kult verehrten Gottheiten anvertrauen. Vielleicht wird auch der ziemlich rätselhafte Polytheismus der Polynesier im Lichte dieser Bemerkungen verständlicher: die polynesische Gesellschaft ist hierarchisch mehr geschichtet als zum Beispiel die melanesische; die polynesische Wirtschaft ist, obgleich sie auf dem primitiven Hackbau und nicht auf der höheren Landwirtschaft begründet ist, aus klimati schen Gründen und wegen der Mannigfaltigkeit der Produkte viel eher vor Unsicherheit und Unbeständigkeit geschützt als der grösste Teil der primitiven Ökonomien.

Es bleibt noch die historisch grundlegende Frage übrig, für die ich im Augenblick keine endgültige Lösung vorzuschlagen wage: Ist der Polytheismus unabhängig in verschiedenen Kulturen entstanden oder hat er sich — wie kürzlich von Josef Wölfel versichert wurde — ein einziges Mal gebildet, etwa in der ersten höheren Kultur, in der mesopotamischen, von welcher er sich dann in andere Kulturen aus-

breitete? Monogenese und Polygenese, Diffusion und Konvergenz sind auch für unser Problem die letzten historischen Alternativen. Der Weg zu einer Theorie der geschichtlichen Entstehung des Polytheismus muss über einen genauen Vergleich der Geschichte der einzelnen polytheistischen Religionen führen. Es wird aber dazu erforderlich sein, auch die Problemstellungen und die Methoden zu verfeinern und zu nuancieren. Sofern man die Theorie der Diffusion beibehalten will, darf man sich bei den verschiedenen polytheistischen Religionen nicht mehr auf jene gemeinsamen Elemente berufen, die — wie beispielsweise die sterbenden Götter, das Paar Vater Himmel und Mutter Erde, die Menge der kleineren Gottheiten, usf. — einer viel älteren Schicht als der des Polytheismus entstammen. Auch darf man sich nicht auf die gemeinsamen Elemente berufen, die doch von der eigentlichen Struktur des Polytheismus abhängen, wie z.B. die hierarchische und genealogische Ordnung der Gottheiten, wie die Idee der göttlichen Unsterblichkeit, wie der Anthropomorphismus, usw. Beweiskräftigen Wert können allein die gemeinsamen typisch polytheistischen Elemente besitzen, deren Dasein jedoch nicht für jede einzelne polytheistische Religion unvermeidlich und notwendig wäre: um ihre Anwesenheit in mehreren Religionen zu erklären, würde sich dann die Theorie von der Diffusion als notwendig erweisen. Man wird natürlich auch genauer erklären müssen, was man in unserem Fall unter Diffusion versteht. Es scheint sicher daß es notwendig ist, zwischen der Diffusion einer einzelnen polytheistischen Religion und der Diffusion dessen, was wir als eine „polytheistische Denkform", als ein besonderes Niveau der religiösen Weltanschauung definieren könnten, zu unterscheiden. Erstere ist, auch bei der nicht-proselytistischen und nicht-doktrinären Natur dieser Art Religion, immer nur begrenzt und partiell, wie zum Beispiel die Diffusion der babylonischen Religion im näheren Orient und die der römischen Religion in den Provinzen des Imperiums. Der Einfluss einer hohen Kultur kann aber — auch ohne die unmittelbare Übertragung der eigenen Religion — einen Sprung in der geistigen Einstellung in den niederen Kulturen veranlassen, der die Bildung einer polytheistischen Religion ermöglicht. Dies umsomehr, als wir die Vorformen gewisser polytheistischer Eigenheiten auch bei den Religionen primitiver Völker beobachten können. Wenn die Unsterblichkeit und die Aktivität auch für manche primitive höchste Wesen charakteristisch sind, wenn die Differenzierung auch bei den

Gestalten fast jeder primitiven Mythologie erscheint, wenn ein be
ständiger Kult auch Wesen wie den Ahnen zusteht, kann der Bode
für die Aufnahme der polytheistischen Idee auch in einem primitive
Milieu vorbereitet werden: ganz besonders aber dort, wo schon ver
schiedene Arten primitiver Religion in Kontakt stehen — ein Gedanke
der, freilich im Sinne eines evolutionistischen Kausalgesetzes, scho
vor einem halben Jahrhundert von einigen Religionshistorikern, wi
z.B. Jevons, ausgesprochen wurde. In der Tat können die Begeg
nungen zwischen verschiedenartigen primitiven Religionsformen –
Begegnungen, die aber sehr oft vorkommen, ohne zur Bildung eine
polytheistischen Religion zu führen — günstige Umstände zur Schaf
fung oder zur Aufnahme des Polytheismus abgeben. Jedenfalls erfor
dert das Problem, ob polytheistische Religionen in verschiedenen Kul
turen auch von einem Einfluss von seiten einer schon polytheistische
Kultur durchaus unabhängig entstehen können, noch genaue und sorg
fältige Studien.

Zum Abschluss möchte ich noch einmal für einen Augenblick dar
auf eingehen, was ich zu Beginn bezüglich des Leitthemas des Kon
gresses sagte. Der Polytheismus wendet sich der festen und gegliede
ten Ordnung der Wirklichkeit zu, die von den unsterblichen Gottheite
gewährleistet ist. Für ihn hat die „Urzeit" — in der sich die Wirk
lichkeit, ein für allemal gründen muss, da wo (wie in den nicht
theistischen Religionen) nichts ist, das sie in der Folge garantierte –
wenig Bedeutung, obgleich fast alle polytheistischen Religionen, wi
dargelegt wurde, die Mythologie beibehalten und eine Zeit kennen, i
der die Götter — oder wenigstens die gerade verehrten — noch nich
geboren waren: die Weltordnung bildet sich eben gerade bei der Ge
burt der Götter. Dann ist sie jedoch in Götterhand: der Polytheismu
denkt für gewöhnlich nicht an eine Endzeit. In der Tat könnte dies
für ihn nichts anderes sein, als eine Götterdämmerung. Diese Vor
stellung ist aber eine Ausnahme, vielleicht durch die christliche
eschatologischen Ideen bedingt und aus der Empfindung des unaus
weichlichen Unterganges der traditionellen religiösen Welt vom ger
manischen Polytheismus entwickelt.

THE RELIGIONS OF ANTIQUITY

BY

E. O. JAMES

Oxford

All Souls College

In his appraisement of the future task of the History of Religion Professor Bleeker at the recent Congress at Marburg made a timely and much needed plea for more attention to be given to the religions of antiquity by workers in this field. This is particularly important in respect of the vast amount of material, archaeological and documentary, that is now available in the Ancient Near East and in the Eastern Mediterranean, extending from Western Asia to India, and from North Africa and Anatolia to the Aegean, Crete and the Graeco-Roman world. As Professor Albright has said, 'archaeological research has established beyond doubt that there is no focus of civilization in the earth that can begin to compete in antiquity and activity with the basin of the eastern Mediterranean and the region immediately to the east of it — Breasted's Fertile Crescent. Other civilizations in the Old World were all derived from this cultural centre or were strongly influenced by it; only the New World was entirely independent. In tracing our civilization of the West to its earliest home we are, accordingly, restricted to the Egypto-Mesopotamian area.' [1]) Hence the importance of the attention that is now being paid to this crucial area as the cradleland of civilization, which once again is in process of becoming the dynamic centre of world affairs, and the significance of the results of the archaeological and literary evidence for the history of religions.

It was in this region that the higher living monotheisms, Judaism, Christianity and Islam, emerged, and on its eastern fringe in the Indus valley and the surrounding district, at Mohenjo-daro and Harappa, where the history of India has been carried back to the period 3000 to 2500 B.C., new light is being thrown on the pre-Vedic origins of Hinduism by the evidence derived from seal-amulets and figuries.

1) *From the Stone Age to Christianity* (1948) p. 6.

Thus, for example, the figure of a three-faced god has been identifi as the Indian deity Shiva in his aspect of Pasupati, Lord of t Beasts [2]), and the worship of the Mother-Goddess seems to have be introduced into Indian cult by the Harappa people [3]). Moreover, Prot Indian gods are known to have come from the Anatolian panthe (e.g. Yae-Vishnu, Kueyash-Shiva, Shantash-Indra, Kushie-Kushu acting as the medium of transmission of Mesopotamian and oth Western Asian influences upon Proto-Vedic culture, as well as up the Aegean in the opposite direction.

Indeed, throughout the entire region from the outposts in Sind a the Punjab to those in North Africa, Crete and Western Europe, t basic culture was established and diffused between the fifth and t third millennia B.C., its antecedents going back to Palaeolithic tim Though in the peripheral regions beyond the Caspian Sea and t Aegean the religion, like the rest of the culture, was derivative, yet t vegetation theme centred in the sacral kingship and the seasonal my and ritual was a recurrent fundamental feature having an organic uni in spite of all local differentiations. In its dispersal from its cradlela in Western Asia it has had a widespread influence on the subseque development of religious thought and practice from India to t Mediterranean, from Neolithic times to the Christian era a throughout the Vedic period and its aftermath.

In the more remote peripheral extensions the beliefs and institutio arising within this expanding agricultural civilization appeared relativ ly later and in a more derivative form, as for example in China [4] while in the valley of the Nile and of the Indus, in Anatolia, Crete, t Aegean and Greece, the highly individualized centres of cultur development never lost their own distinct and independent feature Nevertheless, it was in an agricultural *milieu* that their religion aro and was formulated, mainly in settled communities of mixed farme engaged in the cultivation of the soil and in stock-breeding before urban social organization was established. And even then many of t townspeople continued to own and work their fields as heretofore. Egypt and Mesopotamia the seasons and their observances we regulated on a calendrical basis with a recurrent sequence of feast

2) Marshall, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization* (1931). Vol. I, pp. 52
3) James, *The Cult of the Mother-Goddess* (1959) pp. 99 ff.
4) D. Howard Smith. *Numen,* Vol. IV. Fasc. 3, 1957, pp. 172 ff.

fasts and festivals. The chief event in each city was the New Year celebrations at the turn of the agricultural year either in the spring or the autumn when emotional tension rose to its height lest the revival of nature should fail with disastrous results to the food supply and the well-being of mankind and the body politic. Hence the supreme importance attached to this event, and the permanent influence it has exercised on the history of religion and its institutions. The bond with nature has remained the main issue, and this has found ritual expression everywhere under a great variety of forms at first personifying and symbolizing the forces of nature, and subsequently interpreted in spiritual terms transcending the quest of 'the meat that perisheth'.

In Egypt the alignment of society with nature was centred in the Pharaoh in his capacity of the divine mediator. It was this that gave equilibrium to the nation, and even before the unification of Upper and Lower Egypt in the Pharaonic dynasty, traditionally attributed to Menes in the fourth millennium B.C. (c. 3200), each nome was ruled by its local god as its king, regarded as the divine embodiment, and later becoming the living Horus, the posthumous son of the alleged first civilizing king of Egypt, Osiris. Powerful priesthoods might either throw their weight on the side of the throne as at Heliopolis, or oppose it as at Thebes during the Ikhnaton movement in the 18th dynasty, with significant effects, but it was the unique status of the Pharaoh that gave the monarchy its amazing strength, vitality and cohesive influence. In Mesopotamia, on the other hand, the perpetual state of uncertainty in the natural environment as evidenced in the unpredictable behaviour of the Tigris and Euphrates, the torrential rainfall and prolonged drought, was reflected in the division of Sumer and Babylonia into a conglomeration of city-states governed by a sacred and secular ruler. Though in fact the two offices often were held by the same person no Sumerian king was a cohesive force in the country as a whole like the Pharaoh in Egypt. Similarly the suzerainty of the great gods was never more than that of *primus inter pares*, and their relationship with man was that of master and servant, the human species having been created solely to be of service to the gods. In this invidious position both in respect of a precarious environment and unsympathetic divine cosmic powers, the community depended upon its own ritual efforts at the Annual Festival to maintain its fortunes and induce the gods to determine its destinies favourably. But the rela-

tionship between the city and its god was one of dependence rathe than of harmony and divine beneficence.

Nevertheless, it was in this turbulent, unpredictable and hazardou situation that man became particularly aware of his having been create for the service of the gods, that he was subject to the divine will, an dependent upon transcendental divine sovereignty for his well-being Thus, the New Year festival began with rites of atonement and ende with 'the determination of destinies' by the gods, beyond human con triol. And Anu, the leader of the Sumerian pantheon, the counterpar of Zeus in Greece and Jupiter in Rome, as the supreme ruler in th sky had lifted the universe out of chaos and anarchy, and was th ultimate souce and upholder of law and order, and the well-being o society. It was to his sovereignty that Marduk eventually succeede and therefore to which the New Year Festival was directed in order t give stability to society and the natural order at a critical junctura i the annual course of events.

If behind the fragmentary Ugaritic Canaanite mythology lay similar situation, it may have been a septennial observance as th drought in summer is nowhere said to be an annual occurrence i Syria [5]). But even so, the return of the refreshing rains must hav been eagerly awaited as the primary source of fertility. It is probabl therefore, that it was to this recurrent phenomenon that the seasona myth and ritual were related both annually and sabbatically. In Israe although similar climatic conditions obtained when the Hebrew tribe settled in Palestine at the end of the second millennium B.C., sinc their traditional cultural and religious background was that of th desert and their god Yahweh was not originally a vegetation deity Yahwism consequently was in conflict with the indigenous Baalism But the agricultural cultus was too firmly rooted in Canaan to b ousted by what must have appeared as an alien nomadic intrusion Moreover, as both Yahweh and Baal were storm-gods, givers of rai and fertility, and sky-beings, their assimilation to some extent wa inevitable. Thus, in spite of all attempts at suppression, syncretis persisted in Israel long after the establishment of the monarchy, as i shown by the repeated denunciations of the accretions by the pre-exili Hebrew prophets. In the Northern Kingdom Jeroboam had restore

5) Cf. Gordon, *Ugaritic Literature* (Rome, 1949) p. 4.

successfully the earlier bull cult at Bethel and Dan (I. Kings xii.28; II. Chron. xi.15; xiii.18), while in the south the temple was constructed on Phoenician models and furnished in the customary manner with the Ark of the Covenant as the principal cult object embodying the divine presence (II. Sam. vi.17).

Officially Palestine was 'the land of Yahweh' and David was represented as his son and anointed servant (I Kgs. xi.36; Ps. lxxxiv, 3 ff) with whose House the God of Israel stood in a covenant relationship. But this covenant had a wider significance than the monarchy. Having been made with the nation as a whole it was independent of the throne whose occupant ruled only by divine permission and the will of the people. Though the well-being of the nation was regarded as being intimately bound up with that of the king [6]), no Hebrew ruler ever assumed the role of an incarnate god like the Egyptian Pharaoh. The consolidating and unifying dynamic centre was the Abrahamic covenant ratified at Sinai, renewed with the Davidic Dynasty, and subsequently given a Messianic significance in association with the Canaanite royal priesthood of Melchizedec (Ps. cx.4; Gen. xiv.18 ff.; Heb. vii.13). Therefore, it was able to survive the dissolution of the monarchy in B.C. 597, but it shows how very deeply laid was the ancient sacral kingship theme in Hebrew religion and the social structure [7]).

It is not surprising, then, that when the temple worship was restored at Jerusalem after the Exile under the control of the high-priest the autumnal Annual Festival at the end of the agricultural year in the seventh month (Tishri) when the rains were due to begin and the vintage was completed, preserved the salient features of the traditional New Year ritual. Like the Babylonians the Hebrews kept a dual observance, one at the 'going out of the year' (Rosh Hashshanah) at the time of the ingathering of harvest, the other in the spring at the beginning of barley harvest. After the Exile the autumnal observance known as *Sukkôth*, or Tabernacles (Booths), seems to have been borrowed from the Canaanites as the ritual and the connexion with the ingathering of the grape-harvest suggest. At the equinox the harvest moon was full and agricultural work had come to an end. Behind it lay the dying and reviving Year-god theme re-interpreted in Yahwistic terms of the Lordship of the god of Israel over nature, the rainfall

6) Snaith, *The Jewish New Year Festival* (1947) p. 218.

7) Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff, 1955) pp. 32, 46 ff.

and the vicissitudes of the nation[8]). Whether or no the psalms
honour of the enthronement of Yahweh (Pss. xciii, xcv, xcix) were
integral part of a pre-exilic New Year liturgy to celebrate annual
his victory over the forces of primeval chaos as Mowinckel contends[9]
enacted in the triumphal procession of the Ark to the temple (Ps. xxi
xlvii, lxviii), in their post-exilic form, where they occur as Sabbat
psalms, they seem to reflect some such celebration. References in th
Rabbinic literature to processions with branches of palm and a lemon
fruit (*ethrog*), and a dance with blazing torches[10]) are indicative
survivals of an earlier harvest observance at the equinoxial full moo
modified by the priests turning westwards away from the sun an
facing the temple as a protest against the original fertility rite.

Although the dominant note in the festival was that of rejoicin
at the ingathering of the crops and of the grapes, sacramentally co
ceived as the outward expression of the resurrection or victory of th
god, there was also an underlying minor key of sorrow and lament
tion reflecting death and defeat with its reciprocal effects on natu
in the winter of its decline and the cessation of life. It was at th
season that in Ezekiel's vision women were seen in the temple weepin
for Tammuz (Ezek. viii.14 16), the lamentation psalms repre-senti
the Jewish counterpart of the Tammuz liturgies and the ritual
mourning so intimately associated with the dying and reviving vege
tion god theme[11]). In the background lies the widespread myth of th
dying or disappearing god or goddess, be he or she Tammuz and Ishta
Attis and Kybele, Osiris and Isis, Baal and Anat, or Telepinu,
fundamental in the vegetation cult drama everywhere in the Ancie
Near East in its seasonal setting.

In Israel it became connected with a biannual ritual cleansing of th
sanctuary on the first day of the seventh month (Ezek. xlv.13, 2
subsequently extended to the priesthood and the whole congregatio

8) Moscati, *L'epigrafia ebraica antica 1935 1950* (Rome, 1951) pp. 8 ff., P
xlii; xlviii.9.

9) *Psalmenstudien* (Kristiana, 1922). ii. pp. 102 ff; cf. P. Volz, *Das Neujahr
est Jahwas* (Tübingen, 1912) p. 15.

10) *Sukkah*, v. 3, 4; Tos. *Suk.* iv. 4 ff., *Middôth*, ii. 6; Ps. lxviii.

11) Hvidberg, *Graad og Latter i det Gamle Testamente* (Copenhagen, 19
pp. 85 ff., 115 ff; Gressmann *Altorientalische Texte und Bilder* (Tübingen, 192
pp. 93 ff.; Widengran, *Sakrales Königtum im Alten Testament und
Judentum* (Stuttgart, 1955) pp. 63 ff.

of Israel, as well as to the temple (Lev. xvi), on the tenth day of Tishri, with very primitive cathartic and expulsion ceremonial. This must go back to an early period when sin and its removal were regarded as a substantive pollution removable by the sprinkling of blood, censing, lustration, and transference to a sin carrier or 'scapegoat'. Eventually the Day of Atonement piacular was given an ethical and spiritual re interpretation when Yahweh alone could forgive sin and pardon iniquity, demanding a clean heart and a broken spirit (Is. lx. 6, 7; xliv. 22; Ps. xlv. 6, 8 10; li. 16 ff.; lxix. 30 ff.). But in their earlier form the rites were performed at the 'turn of the year' in conjunction with the New Year Festival in the autumn in order that a fresh start might be made annually and all defilements removed by a ritual expiation. At first it may have been a simple act of atonement consisting of the offering of a bullock as a sin offering for the priesthood, and a ram for a burnt-offering. Two he goats were then set before Yahweh of which one was sacrificed to him and the other presented to a desert goat demon, Azazel, to whom the uncleanness of the sanctuary and its servants was dispatched by the sin-carrier (Lev. xvi. 3,5 10). Later it was transformed into a more elaborate cathartic expiation including censings and the manipulation of the blood in the Holy of Holies 'to make atonement for the holy place, and because of the uncleanness of the children of Israel', and the driving forth of the goat laden with the iniquities of the people (Lev. xvi. 11 28). Finally, the nature of its observance as a fast during which no manner work was to be done (29-34a) were explained, and the scene was referred back to Moses and Aaron in the desert to give the event a divine origin and sanction. But in the beginning the ritual was essentially the negative aspect of the life — bestowing New Year Festival to drive away all harmfull influences and contagions at the end of the agricultural season before the blight of winter settled on the land.

In Anatolia the *Purulliyas*, probably a Hattian derivation, *puruli* meaning 'of the earth', was celebrated in the spring in the Middle Bronze Age as an enactment of the myth of the slaying of the dragon Illuyankas by the Weather god of Hatti. It would seem to have centred, therefore, in a ritual combat, and so important was it that the king

12) *Keilschrifttexte aus Boghazkoi* II 5 38 II

Mursilis II in the fourteenth century B.C. felt it incumbent upon him to interrupt a military campaign in order to officiate at it [12]). It is possible that its purpose may have been to renew the life of the king and queen and thereby to give health and prosperity to mankind and the country over which they ruled. Just as the return of Telepinu, the vanishing vegetation god, gave the king enduring life [13]) so the fight with Illuyankas doubtless had a similar effect at its enactment at the *Purulliyas* at Hattusas. Thus, as the two versions of the cult legend with the sacred combat as the dominant theme [14]) point to contact with the Babylonian Epic of Creation and to the Osiris-Horus myth and that of Typhon, their recitation at the approach of the season of drought after the winter rains would seem to have been for the same purpose, to enable the Weather-god to fulfil his beneficent functions and destroy the dragon of drought and flood. The king was the celebrant and the ritual followed the usual procedure concluding with a sacred banquet on his return with the queen to the palace in a ceremonial procession. In the autumn a mock battle was fought in the traditional manner between the men of Hatti and the men of Masa in the presence of the cult-image of the god Yarris. But it was at the vernal equinox that the principal festival was held 'to pronounce the life of the king and queen, and the life of heaven and earth', celebrated perhaps at the great rock-sanctuary of Yasilikaya near Boghazköy (Hattusas), adorned with the badly weathered bas-reliefs of the procession of the assembled gods and goddesses [15]).

Hittite kings ruled by virtue of their divine succession and appointment, and were subject to the tabus that normally surrounded sacrosanct personalities. Misfortunes were attributed to some lapse on their part, generally in respect of their cult duties and the giving of sacerdotal oracles [16]). Within their own sphere their judgment and authority were absolute but they were never regarded as of divine birth like the

---

13) Goetze, *Ancient Near Eastern Texts* Ed. by J. B. Pritchard (1955) (ĀNET) pp. 394 ff.; Gurney, *Hittite Prayers of Mursili II* (Liverpool, 1940).

14) Goetze, *op. cit.* pp. 125 ff.; *K.U.B.* XII.66, XVII.5.6; Gaster, *Thespis* (New York, 1950) pp. 317 ff.

15) Garstang, *The Hittite Empire* (1929) pp. 95 ff.; *The Land of the Hittites* (1910) pp. 211 ff.; Bittel, Naumann, Otto, *Yazilikaya* (Leipzig 1941); Laroche, *Rescherches sur les noms des Dieux Hittites* (Paris, 1947) p. 47 ff.

16) Güterbock, *Journal of Amer. Oriental Society,* Supplement 17.1954. pp. 17 ff.

Pharaohs even though occasionally they were described as 'Sun-gods of the gods', a phrase which did not imply solar descent. It was not until the status of a deceased king was placed in the temple that it was accorded divine honours [17]) though their coronation and investiture gave them sacral qualities in their lifetime.

In the Eastern Mediterranean, both on the mainland and the adjacent islands, the royal cult was as firmly established as in Western Asia. Thus, in Crete, whether or not the line of priest-kings was founded by the traditional ruler Minos, at Knossos the palace as a sacred edifice was equipped with a 'Room of the Throne in which the adopted son on earth of the Great Mother of its island mysteries was installed on an elaborately carved throne with frescoes of griffins behind it and guarding the entrance [18]). As the meeting point of streams of culture from Egypt, Asia Minor and the Eastern Mediterranean, Crete became the home of a composite culture in which Nilotic, Anatolian and oriental elements were most conspicuous in the Palace régime at Knossos and Phaestos. By the Middle Minoan period (c. 1850 B.C.) the power of the sacral Dynasts had increased enormously by a skilful combination of divine authority, political acumen, and economic maritime enterprise, which were not without their effects upon the cultus. The social structure was, in fact, stabilized by the sacral kingship with a parallel institution on the mainland in the Mycenaean palaces, almost identical with those in Crete.

At Mycenae, the meeting point of the Peloponnese in the Bronze Age of Western Asian and Eastern Mediterranean cultures, about 1600 B.C. the royal cult was firmly established almost identical with that in Crete, though the Helladic lords were essentially warriors whereas the Minoan priest-kings were pacific. This, together with their strategic position, gave them a status and influence in the Late Bronze Age independent of Crete and its Knossian priest-kings. But, nevertheless, it was the combined Minoan-Mycenaean civilization that laid the foundations in the second millennium B.C. upon which the cultus of the Greek-states was to a considerable extent established. Thus, the Eleusinian Mysteries almost certainly were of Mycenaean

17) Gurney, *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford, 1959) p. 118.
18) Evans, *Palace of Minos,* Vol. i. p. 5; Vol. iv. pp. 907 ff.
19) Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion* (Lund, 1950) pp. 468; 558; Persson, *Religion of Greece in Prehistoiric Times* (1942) pp. 149 ff.

origin [19]), and they were under the care and direction of the Archon of Athens who had the title of βασιλέυς and were served by two ancient priestly Eleusinian families, the Eumolpidae and the Kerykes, probably of royal descent [20]). Behind them lay the sacral kingship and the worship of the Mother Goddess and the Young God, so prominent in Crete and the Aegean in the second millennium B.C.. Although the Kingship was not destined to endure in the City-states, after the monarchy had come to an end the Archon retained the title and some of the functions formerly held and exercised by the priest-kings. Indeed, while Professor H. J. Rose may be right in maintaining that no kings of the kind envisioned by Frazer in *The Golden Bough* existed in Greece down to the close of the classical epoch [21]), the theme of the ancient institution persisted in the myth and ritual of Greece and left an indelible mark on the Mystery tradition of the Graeco-Roman world.

In the Hellenic philosophic tradition the movement was in the direction of pantheism, as in India, based on an ultimate unifying principle which when translated into theistic terms became the one behind the many gods of Olympian polytheism resolved into a single divine cosmic order interpreted as the First Cause. This, however, failed to satisfy either the deeper spiritual needs of the human spirit, or the popular religious demands of the masses, who sought a way of salvation in the Mystery cults through a process of initiation. But when the period of intense intellectual alertness and inquiry was followed by decadence, reason gave way to emotion, mysticism to magic, and religion to allegory, myth and ritual. But the situation called for something that was at once creditable alike to reason and morality, and capable of meeting the spiritual and numinous requirements of the age. The various systems and movements and cults, religious, philosophic and ethical, were tending towards a higher monotheism which offered an effective relationship between God and man, or, conversely, to a higher pantheism in which personal individuality was destined to be absorbed into the Divine Spirit as the Ultimate Reality. It was at this juncture, and against the background outlined in this article, that the higher living religions emerged and developed along their respective

---

20) Aristotle, *Athen, Pol.* 57.
21) *The Sacral Kingship* (Supplements to Numen IV) Leiden, 1959, pp. 371 ff.

lines; Judaism, Zoroastrianism, Christianity and Islam in a monotheistic direction, those taking their rise in India in that of oriental mysticism and integrated spirituality the origins of which go back to the Harappa-Indus civilization. Both traditions had a common source in the Fertile Crescent in their Western Asian Neolithic cradleland. Therefore, for the study of the history of religion this vital region is of crucial importance, and, as Professor Bleeker pointed out, merits much more attention than often it receives by workers in some other parts of our field.

RITUEL ET ESCHATOLOGIE DANS LE MAZDÉISME [1]

PAR

M. MOLÉ

Entre le Proche Orient méditerranéen d'où devait sortir le monothéisme sémitique, intransigeant et iconoclaste, et la plaine indienne patrie de toutes sortes de spéculations mystiques et panthéistes, avec son ritualisme traditionnel, avec son polythéisme exubérant, se dresse le plateau iranien qui a toujours été un pays de passage. Ce n'est plus tout à fait le Levant, encore que les treize siècles d'Islam l'en aient indubitablement rapproché; moins encore s'agit-il d'une province culturelle indienne, encore que l'emprise bouddhique fût forte à une certaine époque dans ses régions orientales, et que le point de départ de l'évolution religieuse soit analogue des deux côtés de l'Hindoukouch.

Il semble pourtant que les choses aient évolué, que, plus proche de l'Inde au point de départ, l'Iran ait été très tôt entraîné dans l'orbite de la civilisation méditerranéenne. Commencé sous les Acheménides, ce processus se poursuivit d'une façon ininterrompue depuis. À quelques siècles d'intervalle comparons ici deux jugements: celui des apologètes des Églises orientales qui, devant le mythe zurvanite raconté par les mages ont la même réaction que celle qu'un Occidental moderne éprouve face aux spéculations ritualistes des Brāhmaṇa, et celui d'al-Bērūnī qui, regardant des contreforts de l'Hindoukouch vers la plaine indo-gangétique sait bien que la frontière de civilisation entre l'Est et l'Ouest est devant lui. En même temps, des mazdéens réfugiés sur les côtes du Goudjerate paraissent, par rapport au monde indien, faire partie de la même vague occidentale que les ismaéliens du Sind ou les chrétiens du Malabar.

1) Conférence faite à Leyde le 29 mars 1960 sur l'invitation de la Société orientale néerlandaise. — Nous nous permettons d'y reprendre les grandes lignes de notre conception du zoroastrisme que nous développons notamment dans notre ouvrage *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, à paraître comme volume 69 de la Bibliothèque d'études des Annales du Musée Guimet. — Nous constatons avec satisfaction que notre interprétation des Gâthâs s'apparente à celle que donne M. Kuiper des réalités religieuses des hymnes à Uṣās dans le Rgvéda.

Il importe de souligner que l'évolution en question s'accomplit à l'intérieur du zoroastrisme et que l'image de cette religion en sort totalement transformée. Le parsisme moderne est une religion prophétique, un monothéisme mitigé de dualisme dont le type ne diffère pas sensiblement de celui des religions monothéistes voisines. Ce fait a influencé les orientalistes dans leur interprétation des origines du zoroastrisme et de son caractère.

Un prophète du fond des âges s'attaque au polythéisme environnant pour lui substituer un dualisme éthique. Tels les prophètes d'Israel, ses contemporains ou à peu près, il abolit tous les sacrifices sanglants, sinon tout rituel. Tel Muḥammad, il ne trouve pas d'adhérents dans sa patrie et la quitte. Il trouve un patron royal qui accepte sa religion et contribue à la propager. Sa réforme triomphe, mais bien vite les forces anciennes reprennent le dessus. Le zoroastrisme sombre dans un ritualisme exorbitant, rétablit les dieux du polythéisme et les rites que le Prophète a condamnés et, comble d'horreur: il fait naître ce dernier de l'offrande du lait et du Haoma, offrande que de son vivant il aurait condamnée.

Telle est, avec quelques variantes, l'image courante. Nous croyons qu'elle n'est pas exacte et que, typologiquement, le zoroastrisme ancien se rapproche plutôt d'une religion du type de celle des Brāhmaṇas. Je n'entends pas m'occuper ici du problème de la réforme zoroastrienne et me limiterai à examiner l'idéologie de base du rituel zoroastrien ancien et notamment ce qui fait son originalité par rapport aux représentations indiennes analogues, sa liaison étroite avec l'eschatologie.

Le calendrier religieux mazdéen est dominé par une série de grandes fêtes saisonnières, les six Gāsānbār qui commémorent la création de différents éléments tels que les connaît le zoroastrisme: le ciel, la terre, les eaux, les plantes, les animaux et l'homme. A l'occasion de ces Gāsānbār, l'office quotidien du Yasna est célébré avec un éclat particulier; le texte qui est récité est un peu plus long — c'est le Yasna Vispered —, on offre le *myazd*, sacrifice non sanglant, mais sacrifice tout de même.

Or, c'est aussi pendant les Gāsānbār que fut terminée la création des six créatures. Selon d'autres traditions, en créant le monde, Ōhrmazd lui-même avait offert un sacrifice. Avant la création il était toujours midi, Ōhrmazd créa le sacrifice mēnōkien et offrit ce sacrifice; et c'est pendant sa célébration que le monde fut créé. Il a offert un *myazd*,

selon la *rivāyat* pehlevie, pour créer le monde, un autre pour donner la vie à Gayōmart, un autre pour faire naître Zoroastre, un autre pour la conversion de Vištāspa. De nouveau selon le Bundahišn, Ōhrmazd offrira le grand sacrifice qui entraînera la rénovation.

Les textes de l'Avesta récent n'ignorent pas cette représentation; Ahura Mazdā offre des sacrifices — sanglants — à Anāhitā pour amener Zoroastre à penser, parler et agir selon la religion, à Vayu pour tuer les créatures d'Angra Manyu sans que celles de Spənta Manyu en souffrent. On a parlé à propos de ces deux sacrifices du syncrétisme, de la légitimation d'un culte étranger par le mazdéisme. Nous croyons qu'il n'en est rien. Dans les livres pehlevis Ōhrmazd est Créateur et divinité suprême, mais il offre des sacrifices pour arriver à ses buts. La seule conclusion possible est que nous nous trouvons ici en présence d'une vision du monde ritualiste comparable *grosso modo* à celle des Brāhmaṇas où le sacrifice a une valeur autonome. Ce n'est pas une offrande à une divinité, mais un acte cosmogonique dont la puissance est indépendante des dieux et, pratiquement, supérieure à eux.

Le mythe de Zurvan et de ses deux fils transmis par les apologètes des Églises orientales rentre dans le même contexte. Alors qu'il est seul à exister, Zurvān offre des sacrifices pour avoir un fils Ōhrmazd qui créerait le monde. À la suite du doute qu'il a de l'efficacité du sacrifice naît Ahraman. Plus tard, Ōhrmazd offrira des sacrifices à son père et créera le monde.

Le mythe de Zurvān ne nous dit pas pourquoi Ōhrmazd offrira les sacrifices, mais les textes pehlevis nous l'ont déjà dit: pour créer le monde, insuffler la vie à Gayōmart, amener Zoroastre à accepter la religion, rénover le monde. Une autre image du même genre est transmise par le Bundahišn et le Dātastān-i dēnīk. Ōhrmazd et Ahraman préparent leurs créations respectives et tout d'abord ils en créent les formes. La création d'Ahraman a ainsi la forme d'un crapaud, elle est soumise au temps; celle d'Ōhrmazd ressemble à un prêtre — son nom est celui d'Ōhrmazd — qui fait apparaître la prière *Ahuvar* qui implique la durée de l'année cosmique. D'après d'autres textes, c'est la récitation de l'*Ahuvar* par Ōhrmazd qui détermine la durée du conflit cosmique et son issue.

Il est clair que ces représentations cosmologiques reposent sur des bases cultuelles. Le prêtre qui combat le crapaud c'est le mage qui

poursuit les animaux démoniaques, les *xrafstra*. Par la récitation d'une formule rituelle il constitue l'espace sacré et délimite la durée de l'opération.

Avant de développer cette image, le *Bundahišn* dit qu'Ōhrmazd créa la vérité qui fit apparaître sa victoire finale, Ahraman le mensonge qui manifesta sa défaite. Souvenons-nous que selon le *Śatapatha Brāhmaṇa* (9, 5, 1, 12-27) c'est parce qu'ils choisirent la vérité et la développèrent en offrant un sacrifice que les dieux l'emportèrent sur les *asura*. L'image est la même et trahit le même fond idéologique.

Les Gāthās sont un texte liturgique. La vieille conception, devenue traditionnelle parmi les orientalistes, des Gāthās comme sermons en vers ne peut être maintenue. Des recherches récentes, celles de M. Humbach p. ex., ont tendu à souligner la parenté étroite de la partie la plus archaïque de l'Avesta avec les hymnes rituels du Véda. Le même vocabulaire technique de part et d'autre; la même idéologie du sacrifice, la même structure triangulaire d'échanges : le prêtre implore des faveurs divines pour le sacrifiant — le *magavan* — mais s'attend à être rétribué par lui.

Mais la parenté entre les Gāthās et le Véda a ses limites. Les Gāthās ne sont pas un recueil d'hymnes isolés comme le Rgvéda, mais forment partie du missel zoroastrien du Yasna, peut-être le noyau autour duquel ce dernier s'est formé. Il semble *a priori* peu probable que des hymnes isolés, rangés au hasard d'après leur mètre, aient pu être intégrés dans le rituel de cette façon. La conception de la tradition mazdéenne paraît mieux tenir compte des faits ici en parlant de cinq Gāthās dont les trois premières comportent plusieurs chapitres chacune. La suite des cinq Gāthās, d'autre part, forme une structure qui a un sens propre.

Le Yasna est un sacrifice, ainsi que l'indique le nom. Sacrifice non sanglant, au moins à la date actuelle, et qui comporte l'offrande de plusieurs objets: galettes de *drōn*, vin, pommes de grenade, fleurs. Du Hōm surtout, mélangé avec du lait portant le nom symbolique de *gəuš jīwya* (la vache vivante). L'office consiste surtout en la préparation du Hōm, son pressurage, filtrage, mélange avec du lait, sa consommation. Presque tous les actes importants se passent à l'heure actuelle avant ou après la récitation des Gāthās qui forme le point culminant de l'office. Elles sont récitées en entier par le *zaotar*. Dans le safricice ordinaire il n'a qu'un aide, le *raspīk*; dans les sacrifices des Gāsānbār, anciennement, les prêtres étaient au nombre de sept corres-

pondant aux sept Amahraspand et les symbolisant. En plus, un huitième prêtre, le *sraošāvarz,* se tenait derrière, dont la seule fonction était de surveiller la régularité des opérations et qui correspondait à Sraoša.

Il est licite de s'imaginer que la récitation des Gāthās accompagnait autrefois des opérations rituelles et que peu à peu, d'autres textes qui leur furent ajoutés par la suite les ont supplantées ici, la durée totale du sacrifice du *Yasna* augmentant en proportion.

Quoi qu'il en soit, les Gāthās forment un ensemble parfaitement cohérent. Le premier chapitre de la première Gāthā constitue une prière. L'officiant aborde les divinités et s'attend à satisfaire l'Ame du Bovin, demande force et puissance pour lui, pour Zoroastre, pour Vištāspa. La dernière strophe du chapitre pose la question: quel fut le début de l'existence? Question liée à la constatation, une strophe plus tôt, du fait que „les prières bien intentionnées ne sont jamais vaines". Comme illustration de ce fait, et aussi comme un événement du temps des origines, *Y* 29 raconte l'histoire de l'Ame du Boeuf. Les trois chapitres suivants apportent un élargissement de la vision, rappellent les deux Esprits et leur création, le cas des hommes qui se conforment ou non aux prescriptions établies par l'Esprit Saint, le culte des *daiva* et celui d'Ahura Mazdā.

La parenthèse que forment *Y* 29-32 est fermée par la première strophe de *Y* 33 mentionnant „les lois de la première existence" et les conséquences qui s'ensuivent. Ce chapitre, ainsi que le chapitre suivant, traitent du sacrifice offert, de l'eschatologie et demande avec insistance un enseignement, un enseignement des paroles et des actions, et prie pour que le monde soit rendu *fraša.*

L'enseignement demandé viendra dans la deuxième Gāthā. Le prêtre — qui maintenant s'identifie franchement avec Zoroastre — aborde Vahu manah dans *Y* 43, pose des questions à Ahura Mazdā dans *Y* 44, proclame l'enseignement reçu dans *Y* 45 où il se heurte pourtant à l'hostilité des *kavi* et des *karapan,* finalement proclame la récompense due à ceux qui — tel Kavi Vištāspa — l'ont accueilli. C'est à leur tête qu'il franchira le pont Cinvat.

À la fin de cette Gāthā, l'enseignement est reçu, la révélation — portant sur les trois moments essentiels de la cosmologie mazdéenne, la création du monde, la révélation de la religion, la rénovation finale — est impartie. Le ton changera dans les trois dernières Gāthās. A l'attente impatiente qui se manifeste dans la première, à la vision gran-

diose de la révélation qui domine la seconde, la troisième Gāthā oppose plus d'assurance, l'atmosphère se fait plus calme. On continue de célébrer un office, on pose même encore des questions : mais ces questions ne portent plus sur les origines ni sur la doctrine, c'est seulement des modalités de la rénovation finale, de sa date plus ou moins proche qu'il s'agit. A la dernière strophe on se déclare assuré d'exalter Aša et de contribuer ainsi à réaliser ce qu'il y a de plus rénovateur pour l'existence.

A voir les choses de très haut, la première Gāthā est consacrée ainsi à l'attente d'une révélation et au rappel des origines; la deuxième à cette révélation même; la troisième à la réalisation de la rénovation. Mais la deuxième Gāthā parlait également de la conversion de Vištāspa et des siens. Cette conversion est rappelée dans la quatrième Gāthā, Y 51. qui parle de l'établissement de l'Empire. La récompense des *magavan* qui ont participé au *maga,* à l'office de Zoroastre, est longuement évoquée; les faveurs qu'ont reçues Vištāspa et les siens paraissent être le gage de celles auxquelles les participants de l'office célébré sont en droit de s'attendre. L'identité du récitant avec le Prophète n'est plus évidente, l'époque de ce dernier semble désormais passée.

Cela est encore plus clair dans la dernière Gāthā où Vištāspa, le Zoroastride Spitama et Frašaoštra sont invités à continuer leur sacrifice pour préparer les chemins droits de la religion du Sauveur; ceux qui continueront à célébrer le *maga* seront sauvés, ceux qui l'auront abandonné, „hélas" sera leur dernier mot. La religion doit se perpétuer, et c'est sans doute pour cela qu'il est question, en de termes plus ou moins obscurs, de mariage.

À partir de *Y* 43, ce schéma est celui de la légende de Zoroastre: rencontre avec Vahu Manah, entretien avec Ahura Mazdā, proclamation de la doctrine reçue parmi les *kavi* et les *karapan,* refus de ces derniers de l'accepter, rencontre avec Vištāspa, sa conversion, office célébré devant lui et faveurs qui en découlent pour le roi et les siens.

Cela n'implique pas qu'il s'agisse d'événements historiques. Les liens de certaines de ces représentations avec le rituel sont évidents, le récit de la conversion de Vištāspa est le mythe de l'initiation du Nawzōt, la rencontre du Prophète avec Vahuman au moment où il puise le Hōm et traverse la rivière reflète le fait qu'après avoir pris des ablutions pour presser le Hōm, le prêtre revêt le vêtement vahumanien etc. Il nous importe davantage de déterminer le sens de

l'ensemble. Deux complexes de faits d'ordre différent, mais dont le indications convergent, permettent de le faire.

On considère très généralement l'attente eschatologique comme l principal trait qui différencie la doctrine des Gāthās de celle des Védas Selon certains auteurs cette attente eschatologique indiquerait, dan l'esprit des chantres gāthiques, la conviction que la grande crise eschato logique aura lieu de leur vivant, qu'ils pourront eux-même contribue à la réalisation de l'Empire d'Ōhrmazd. Dans cet esprit, Zoroastre lui même se serait donné le titre eschatologique de Saošyant. En effet, c dernier est mentionné à la première personne dans les Gāthās. L'expli cation que nous en proposons sera différente.

Insistons encore une fois sur le caractère liturgique des Gāthās Relevons aussi le fait que la dernière strophe des trois premières Gā thās parle de rendre l'existence *fraša*, de la rénover, et que cette men tion est combinée, dans la première, avec la demande d'une révélatio rituelle. Dans la troisième, où cette révélation est venue, c'est le fa de célébrer le culte qui est mis en rapport avec la rénovation. Il es ainsi possible de se demander si le culte comme tel n'a pas comme bu cette dernière.

Une phrase comme „puissions nous être ceux qui rénoveront cett existence" peut impliquer deux choses: ou prière de voir de son vivan la grande crise finale; ou, dans un texte liturgique, la conviction de officiants que l'office célébré, s'il est fait dans les règles, aura comm résultat cette rénovation. Si tel est le cas, plusieurs passages obscur des Gāthās deviennent immédiatement compréhensibles. Ainsi, lorsqu nous lisons „Que cet homme qui a dit que le soleil et le Bovin sont le deux choses les pires à voir ne détruise pas nos paroles" nous n'y ver rons pas une allusion à des sacrifices sanglants nocturnes pratiqués pa les adversaires de Zoroastre, mais la prière d'un sacrifiant qui a peu que celui dont les buts sont contraires aux siens trouble ses parole (rituelles) et empêche ainsi le soleil de reparaître et le bovin de renaître Dans le zoroastrisme la bonne religion implique la Vie, tandis qu l'hérésie, toute hérésie, signifie la destruction et la mort. L'accompli sement des rites entraîne la prospérité, leur accomplissement d'un façon incorrecte ou par quel'qu'un de non qualifié provoque des rava ges. L'ordre rituel et cosmique est troublé par une pensée mauvais par un doute, par une parole mal prononcée. On n'est pas loin d

l'idéologie des Brāhmaṇas, ni de celle impliquée par les textes pehlevis ou le mythe de Zurvan.

Que la récitation des Gāthās implique la rénovation, la tradition mazdéenne le sait. Le vieil éloge des Gāthās transmis dans *Y* 55 évoque la fonction des Gāthās et, plus généralement des *Staota yesnya* dont la récitation vient de se terminer.

Les Gāthās sont la nourriture et le vêtement de l'âme. Par elles on peut obtenir la récompense posthume, la force et la victoire, la santé et la guérison, la prospérité et le bonheur, la justice et la générosité. Ōhrmazd les a créées pour protéger tout le monde d'Aša, et il les a srées pour les saošyant.

Grâce à elles on peut satisfaire les *ratu* (en offrant le sacrifice) et monter vers les bonnes pensées, paroles et actions.

Plus loin on adore Aša Vahišta et Vohu manah, les Gāthās et les *Staota yesnya*:

„Les lois de la première existence: nous les récitons et accomplissons, apprenons et enseignons, gardons et appelons, récitons de temps à autre, continuons à les réciter et à leur sacrifier. Et ainsi nous rendons le monde rénové selon la volonté".

La récitation des Gāthās et des *Staota Yesnya* équivaut ainsi à la production de la rénovation. Elles furent créées pour les saošyant, les Sauveurs à venir. C'est avec ces sauveurs à venir que s'identifient les prêtres:

Vr 11.13: „Nous les consacrons pour le progrès de cette maison, pour la prospérité de cette maison, pour le profit de cette maison, pour l'épanouissement de cette maison, pour que cette maison soit libre de l'angoisse, pour que cette maison surmonte le péril, pour les bestiaux et les hommes, les justes nés et à naître, ceux qui en furent, ceux qui en seront, dont nous sommes, nous les *saošyant* des pays."

Y 70.4 „Ainsi que nous élevons la voix, ainsi que les *saošyant* des pays soulèvent la voix: qui apportent le profit: Puissions nous être des *saošyant*, puissions-nous être des victorieux, puissions-nous être les amis les plus chers d'Ahura Mazdā et ses hôtes, hommes justes dont les pensées sont bonnes, dont les paroles sont bonnes, dont les actions sont bonnes."

Le terme de *saošyant* est ainsi bivalent; d'un côté, il désigne le sauveur futur, de l'autre des hommes vivant actuellement et prenant part au sacrifice du Yasna. La contradiction est apparente, elle s'explique par les réalités rituelles.

La sacrifice des *saošyant* aboutit à des résultats bien définis; *Vr* 2.5 mentionne un *maθra* de *Saošyant* par lequel prospèrent tous les êtres; *Y* 61.5 est ici bien plus caractéristique.

Selon *Y* 61.1 les officiants „envoient" l'*Ahuna vairya* et les autres

prières „entre le ciel et la terre" pour résister à tous les êtres de la mauvaise création et pour les détruire. Le § 5 en conclusion: cet acte rituel, cette prière seront-ils efficaces?

> „Comment extirperons-nous la *druj* d'ici? Nous l'extirperons en tant que *Saošyant*. Comment l'extirperons-nous? En la frappant, puissants l'impuissante sur tous les sept continents, pour résister à toute l'existence mauvaise et à la détruire. En adorant selon Aša celui qui est bienfaisant à ceux qui existent."

Ici plus de distinction entre les sauveurs futurs et les sacrificateurs actuels; la destruction de la *druj* sera faite par les *saošyant*, dans le futur, mais ces *šaošyant* sont au fond identiques aux prêtres qui prononcent l'*Ahuna Varya* et d'autres formules sacrées pour obtenir la défaite des forces du mal.

Nous avons déjà dit que la dernière strophe de *Yasna* 34 contenait la demande d'une révélation rituelle. La strophe 12 pose directement la question: Quels sont les louanges et le sacrifice que désire Mazdā? Quelle en sera la récompense?" Il faut qu'Ahura nous apprenne le chemin de Vohu manah. La strophe 12 enchaîne ici: ce chemin de Vohu manah est celui où progressent les *daēnā* des *saošyant* et où la récompense de ceux qui offrent bien les attend. La voie du culte correcte est celle des *saošyant*.

Tandis que la strophe 14 s'étend sur la récompense attendue, la strophe 15, dernière strophe de l'*Ahunavaiti* résume la demande: il faut que Mazdā révèle les meilleures actions et paroles ainsi que la prière de louanges et que, par son Empire, il rénove l'existence.

Nous comprenons également pourquoi *Saošyant* est mentionné souvent à côté de la *daēnā* ‚religion': c'est que la façon correcte du culte est celle qui est représentée par le Sauveur dont le sacrifice aboutira pleinement au but recherché et rénovera le monde.

Les Gāthās et le Yasna non gathique s'accordent ainsi pleinement à reconnaître que le but de l'office célébré est bien la rénovation. C'est cette circonstance qui confère aux hymnes leur orientation spécifique non une hypothétique attente d'une crise imminente. Imminente, elle l'est: mais dans un sens tout à fait différent; la crise a lieu toutes les fois que son récitées les Gāthās et qu'est célébré le sacrifice du Yasna. Il s'agit d'une réalité rituelle.

Or, si nous savons que des sacrifices ont été célébrés aux moments essentiels de la cosmologie, ceci est plus particulièrement vrai de la crise finale. La rénovation sera accomplie et la résurrection aura lieu à la suite d'un sacrifice. Selon le *Bundahišn* le prêtre officiant sera

Ōhrmazd lui-même; selon le *Varštmānsr nask*, Zoroastre; selon le dernier chapitre des *Sélections de Zātspram*, Sōšāns, le Sauveur futur; et la même situation est décrite, avec quelques variantes de détail, par la *rivāyat* pehlevie. Le récit le plus étendu est celui de Zātspram; voyons ses grandes lignes.

„Lorsqu'ils voudront accomplir la rénovation, des matériaux seront rassemblés parmi les espèces créées immortelles. Le sacrifice de Zoroastre est analogue à ce sacrifice, et il le professe de manière évidente: le Hōm équivaut au Hōm vivifiant, le Hōm blanc que contiennent les mers et qui a le pouvoir de rendre les morts à la vie et de conférer l'immortalité aux vivants, le lait équivaut à celui de la vache Hatāyōš gardée dans une forteresse d'airain sous l'autorité de Gōpatšāh; le feu équivaut au grand feu qui maintient la vie des êtres animés du souffle; et le sacrifice, au sacrifice et à l'adoration de la rénovation".

Sōšans et ses six aides se placent sur les sept continents, chacun d'eux occupant la place d'un prêtre de l'office zoroastrien. Celui-ci équivaut au sacrifice de la rénovation qui aura pour théatre le monde entier. Les sept Amahraspand prennent place dans les pensées des sept rénovateurs — cela explique la variante du récit selon laquelle le sacrifiant, le zōt, est Ōhrmazd — et l'office peut commencer:

Le mois de Spandarmat, le jour d'Aštāt, au *gās* d'Uzyarin, Sōšāns étant *zōt* et les six autres rénovateurs lui étant associés, ils chanteront l'office de la rénovation pour que tous les êtres d'origine lumineuse se lèvent.

Le sacrifice étant fait, le victorieux Sōšāns, tel Yam lorsqu'il eut détourné(...?...) de son bâton d'or, appellera. „Levez-vous, ô êtres corporels, vous qui avez adoré les *yazat*, vous qui êtes décédés sur cette terre". Viendra l'actif Aryaman et le rénovateur Sōšāns... Aryaman tiendra un faisceau dans sa main, pour tout trépassé un lien y sera noué à l'instar de mailles d'un filet avec lequel on attrape des poissons; et il sera étendu sous la terre, en enfer.

Répondant à son appel, un cinquième des trépassés surgiront de la terre, doués de corps et ayant le même aspect qu'au moment de leur décès, de l'endroit où le souffle avait quitté leur corps. Ils surgiront deux par deux, le père et le fils, la femme et le mari, le maître et le disciple, celui qui commande et celui qui obéit. Le nom du *gās*, Uzyarin vient de „surgir".

Au *gās* d'Aiwisrūthram ils offriront un sacrifice analogue pour insuffler la vie à tous les êtres d'origine lumineuse. Le cinquième ressuscité recevra le souffle. Le nom d'Aibih vient de „souffle".

Au *gās* d'Ušāhin, ils offriront un sacrifice analogue pour rendre immortels tous les êtres d'essence lumineuse. Ils deviendront immortels. Le nom d'Ušāhin vient d'„immortalité".

Au *gās* de Hāvan ils offriront un sacrifice analogue pour réunir tous les êtres d'essence lumineuse. Le vent, lançant des cris pour appeler à se rassembler ceux qui avaient fait leur devoir, conduira ce cinquième à l'assemblée des Satvāstrān au milieu de la terre. Le nom de Hāvan vient de „réunion".

Au *gās* de Rapithwin il offriront un sacrifice analogue rejouir tous les êtres d'essence lumineuse. A ce moment, ils se reconnaitront mutuellement, s'in-

terrogeront et s'expliqueront tout ce qui est arrivé à leur âme; et l'un rejou l'autre. Le nom de Rapithwin vient de „joie".

Les jours d'Asmān, de Zamyazat, de Mahraspand et d'Anērān et jusqu *gās* d'Uzyarin du jour gāthique d'Ahunvat, chaque jour un cinquième de décé se lèveront au *gās* d'Uzyarin, deviendront vivants au *gās* d'Aibisrūthram, i mortels au *gās* d'Ušāhīn, seront appelés à se rassembler au *gās* de Hāvan et réjouiront au *gās* de Rapithwin.

Mais le jour gāthique d'Ahunvat, quand la nuit ne sera éloignée que deux heures, Ōhrmazd accompagné de Srōšahray viendra du côté du midi l'assemblée et s'assiéra sur son trône éternel et autonome.

Le premier des cinq jours gāthiques a lieu le jugement des morts :

Vers ce temps-là, un grand feu descendra des lumières infinies jetant s éclat sur la terre entière. Il tiendra une branche dans sa main, semblable à arbre dont les branches sont en haut et les racines en bas: une branche po chaque juste, une racine pour chaque méchant. Ahrišvang, semblable à u femme, se tiendra au sommet de l'arbre et le *dēv* Epine en bas de l'arb Ahrišvang recevra dans sa main une branche pour chaque juste et Epine u racine pour chaque méchant. Les méchants et les justes seront séparés les u des autres.

Vers ce temps-là tous les hommes se lamenteront à la fois et laisseront tomb leurs larmes à terre; car le père verra jeter son fils en enfer, le fils son pè le frère son frère, la femme son mari, le mari sa femme, l'ami son ami.

Les méchants crieront aux justes: „O mon père, frère, mari, femme, an Pourquoi, sur cette terre, ne m'as-tu pas appris le chemin droit et pur de so que je me suis fourvoyé dans le péché, que je ne t'ai pas suivi dans la ver qu'il me faut maintenant — séparé de mes parents et de mes compagnons emprunter le chemin de l'enfer, au lieu que je t'accompagne sur le chem menant au Paradis resplendissant comme ç'aurait été le cas si tu m'avais app la paix de ton esprit? Quelle est donc l'utilité d'avoir eu un ami qui m'estim digne, sur cette terre, de nourriture, de vêtements et de maisons et m'estimait pas digne, dans le *mēnōk*, de choses plus savoureuses que la nour ture, plus tendres que les vêtements, plus solides que les maisons, plus rapi que les chevaux coursiers?

Et les autres, qui n'avaient pas détourné du péché leurs amis, mais les c laissés faire... en éprouveront d'autant plus de peine terrible. Les branches viendront comme une échelle dorée de trois degrés, les justes monteront p elle au Paradis: par leur bonnes pensées jusqu'à la sphère des étoiles; par le bonnes paroles jusqu'à la sphère de la lune; par leurs bonnes actions juqu'à sphère du Soleil.

Quant aux méchants, la commotion de ces branches les fera tomber en enf Ils y tomberont par trois portes dont chacune est comme le trou d'un repa de fauve. A travers les mauvaises pensées, les mauvaises paroles et les ma vaises actions ils iront en enfer pour y rester trois jours et trois nuits.

Au paradis seront les justes, pour leurs pensées, paroles et actions ils jouir du bonheur. Mais les méchants seront tourmentés en enfer pour leurs mauvai pensées, paroles et actions. Lorsque les autres méchants auront été ramenés l'enfer, y tomberont ceux qui avaient scié Yam et ils y resteront trois jou

Le châtiment, le jugement, ont lieu ainsi pendant les cinq jours q portent le nom des cinq Gāthās, les cinq derniers jours de l'année. C

cinq jours forment une ouverture sur le Grand Temps, le temps empirique y est supprimé. D'autres textes précisent ici davantage; les méchants sont condamnés à subir le châtiment de 9000 ans, toute la durée de l'éon, entre l'Assaut du mal contre le monde d'Ōhrmazd et la rénovation. Et, après avoir été condamnés à 9000 ans d'enfer, ils y resteront trois jours et trois nuits: c'est que ces tourments sont aussi terribles que s'il duraient 9000 ans.

Tout sera terminé le premier jour du printemps, lorsque commencera une année nouvelle:

> Le jour d'Ōhrmazd, l'esprit de la Terre, la Pensée Parfaite, Spandarmat, mère de tous les êtres nés sur cette terre, elle qui, depuis le jour où le mal avait pour la première fois attaqué la créature, jusqu'au dernier, fut bienveillante envers toute la lignée de la création — car tous étaient ses enfants —, allégeant aux justes les peines que subissait leur corps et aux méchants le châtiment dont souffrait leur âme, mais qui n'a jamais rien demandé à Ōhrmazd, car, en soumission parfaite, elle supportait la maison et toute la cité jusqu'à ce que toutes les actions soient accomplies, se dressera alors devant Ōhrmazd pour dire: Leur châtiment est terminé!
>
> Vers ce temps là, Aryaman ramènera les méchants, et les justes descendront de nouveau sur cette terre; mais ils ne seront ni de la même nature qu'au moment de leur mort, ni ne seront composés des mêmes éléments. Les êtres corporels seront reconstitués dans le bonheur d'une argile lumineuse, d'une eau sans poison, d'un feu sans fumée, d'un vent odorant.

Le texte dont nous venons de citer de larges extraits confirme ainsi ce que nous avons vu dans les Gāthās et le Yasna: le but du sacrifice zoroastrien est d'accomplir la rénovation. L'officiant s'identifie au Sauveur futur, l'autel symbolise le monde. Tout sacrifice zoroastrien rapproche la crise finale; lorsque la confiance des hommes en la religion mazdéenne et dans l'efficacité de ses rites aura été totale, la rénovation aura lieu.

La date de la rénovation donnée par Zātspram nous ramène insensiblement au second groupe de faits qui nous permettent de déterminer le sens d'ensemble des Gāthās et de l'office zoroastrien en général: le complexe de la fête annuelle. Le sacrifice de la rénovation aura lieu pendant les cinq derniers jours du dernier mois de l'année, le jugement et le châtiment auront lieu pendant les cinq jours épagomènes qui portent le nom des cinq Gāthās. Ces dix jours forment ensemble le dernier Gāsānbār, les Hamaspathmaēdaya, appelé aussi Fravartīkān. Pendant ces dix jours les *fravaši* — ou, selon d'autres traditions, des âmes des morts — arrivent en ce monde et se réjouissent de trouver leurs maisons. Celles des méchants se tiennent coi, craignent à tout instant

d'être reprises, et se tourmentent. Les *fravaši* étaient déjà venues lo
de la création du monde, c'est leur union avec le corps qui constit
l'homme; et, à la même époque, les morts ressusciteront à la fin
monde.

Pendant ces dix jours le temps est aboli. Le prêtre, qui récite *Y* 4
aperçoit Ahura Mazdā à la naissance première de l'existence et au de
nier tournant du monde, rétribuant les justes et les méchants. La cré
tion et la rénovation rejoignent le moment présent, celui de l'offi
gāthique, celui de la révélation religieuse.

La fête annuelle telle que la décrivent les textes pehlevis et pars
comporte d'autres éléments de renouveau. Les fidèles se rassemble
confessent leurs péchés et en font pénitence; de nouveaux adept
sont initiés, leur âme se transporte pour trois jours au paradis po
contempler leur place — c'est ainsi qu'a fait Vištāspa dont la co
version est une partie essentielle du récit gāthique. Tout mazdé
peut répéter à cette époque son initiation, surtout le grand bain ritu
Il abordera la nouvelle année sans tache, son sort sera meilleur. L
révélation a sans doute eu lieu dans le passé, mais elle a lieu penda
tout office mazdéen. Le Sauveur futur la recevra encore et tous l
humains y adhéreront.

Le sacrifice du dernier Gāsānbār et, sur une échelle moindre, to
office du Yasna, anticipe et symbolise la rénovation, en même tem
qu'il répète la création. La rénovation elle-même n'est que l'achèveme
de la création, la purification du monde de tout mal.

Dans le mythe de Zurvān, le mal doit son apparition à une fau
rituelle, au doute quant à l'efficacité du sacrifice; quand la confian
dans cette efficacité sera totale, le mal sera entièrement éliminé. To
sacrifice zoroastrien s'attache à réparer la faute de Zurvan. Avec
dernier, le temps limité aura pris fin, il n'y aura plus que l'éterni
indivisible, tout sera beau comme au premier jour, sous le soleil étern
de midi.

GEORGES DUMÉZIL AND THE TRANSLATORS OF THE AVESTA [1])

BY

RICHARD N. FRYE

It was the study of Sanskrit which prepared the way for the reconstruction of an Indoeuropean mother language. After the success of comparative Indoeuropean grammar in elucidating many obscure passages in ancient texts, it was only natural that someone should try to explain obscure beliefs and ideas in ancient texts by analogy with the methods of linguistics. In the fields of comparative mythology and comparative religions this is what M. Georges Dumézil, who has held the *chaire de civilisation indo-européenne* at the *Collège de France* since 1949, has tried to do. In a plethora of books and articles in the past quarter of a century Dumézil has won fervent admiration from belligerent supporters (mainly in France) and equally fervent disdain by equally belligerent opponents (mostly in England and Germany). [2]) The acrimony which has filled the pages of learned journals regarding the theories of Dumézil is reminiscent of the traditional and characteristic sharpness of scholars in the field of Iranian Studies. But a new dimension has been added, one in which reason frequently has little voice, namely religion. It is in the hope of a certain modicum of conciliation that a few remarks are offered here, for I do believe the theories of Dumézil have something to offer towards an understanding of "Indoeuropean civilization", just as I believe they are not the all inclusive keys to this understanding.

---

1) This article was prepared as a public lecture. The Editors would be happy to have the opinions of other Iranian Scholars on this subject.

2) In Dumézil's latest work one can usually find references to past publications. He does not, however, repeat almost verbatim what he previously wrote, as is the habit of Franz Altheim, controversial ancient historian of the Free University of Berlin. In the words of a supporter of Dumézil, "he has compared his works to 'reports of excavations,' and has continually reviewed the results of successive 'campaigns,' retouching, making his views more precise every time he considers it necessary." G. Redard in *Kratylos*, 1 (1956), 144.

It is necessary to briefly summarize the views of Dumézil, and hope I shall not do him an injustice in using rather wide and sweepi generalizations to characterize them. Dumézil approaches ancient re gions by the study of their ideology and spirit rather than their ritua which latter has been overemphasized of late, according to him. F Dumézil the ideology of a religion is found in its theology, mytholog sacred literature and sacerdotal organization. The Indoeuropean peopl before they separated, had a "community of language". They must al have had a common ideology.

In ancient, India, Iran, and the folklore of the Ossetes,[3]) Dumé found that the "ideology" of the tripartite division of society w prominent. After examination he concluded that this belief was fu damental to all of the Indoeuropean peoples and not to be found els where. Further investigation showed that there was a duality with the tripartite division, and this too was accepted as a fundament concept in the "ideology" of the Indoeuropean peoples. This is t basic premise of Dumézil, albeit with many developments and min conclusions from this premise.

Before proceeding to the details of his duality within a tripart division of society, let us consider if his general premise is acce able.[4]) There is no point in accusing Dumézil of having an "intuitiv approach to this question, for many scientists have made importa discoveries by intuition, and general arguments on „deduction" "induction" as methods can hardly bring us a satisfactory conclusio I mean one should not quibble about how Dumézil arrived at his idea whether from an insufficient number of texts, or late texts, or wha He has the theory; now is it cogent and does it work?

At the outset, I think one would agree that if the Indoeuropea people had a common language, they probably had a community belief or culture, however unsophisticated it may have been. One cou assume that a common environment and heredity engendered a co mon religion, or at least "world outlook". Just as one could spe

3) Dumézil is a specialist on Caucasian languages and folklore and has ma important contributions in this field. No one denies his extraordinary linguis ability and general competence.

4) Redard, *op. cit.*, 144, is too dogmatic when he says "In any case basical there is no possible amendment; the Indoeuropean tripartite division is today fact, which it would be just as foolish to deny as, for example, the co respondence of Latin *rēx*, Sanskrit *rāj-* and Irish *rí*."

of a common language, art, religion, and culture *in general terms* of the Altaic people who came to the steppes from the Siberian forests in later times, one might also speak of the civilization and culture of the Indoeuropeans so many centuries previously. But just as it is very difficult to reconstruct the ideology or religion of the ur-Altaic people who appear late in history, so it is extremely difficult to reconstruct the ideology of the ur-Indoeuropean people from later texts of daughter peoples.

To turn to archeology, theoretically, if Dumézil is right, we should see survivals of the common ideology in the art of the Scythians of Central Asia and South Russia, in the art of the earliest Indoeuropean invaders of the Near East and India, and above all in the written records left by these peoples.

The objects of material culture found in archeological excavations, have not attested to any ideology, tripartite or otherwise, among Indoeuropean peoples. Not that they should be expected to do so, but the sometimes humorous identification of many unknown objects from excavations as "cult objects" is surely more reasonable than their designation as "ideological objects". Rites and cult may have been overemphasized in the history of religions, but this does not mean that ideology is to take their place, or even to become more important. The attempt of Dumézil to find the tripartite division of Indoeuropean society pictured on a bronze of Luristan is not accepted by the majority of art historians.[5] If the tripartite division of society is as significant a feature of Indoeuropean religion as Dumézil proposes, one might well find evidence in the religious art of the Indoeuropean Kassites. It must be emphasized here that there is no *direct evidence*, written or otherwise, of Dumézil's theory, only his inferences. They may be correct, but they are not proved.

The difficulty of representing the tripartite division of society in art would seem to limit the inquiry to texts, and of these the oldest are surely the Rigveda and the Gathas. What may appear as late echoes in Rome, Ireland, or among the Slavs, must be substantiated in Iran,

---

5) „Dieux cassites et dieux védiques à propos d'un bronze du Louristan", *Revue Hittite et Asianique*, (1950), 18-37. The article by R. Ghirshman, „Notes Iraniennes VIII. Le Dieu Zurvan sur les Bronzes du Luristan," *Artibus Asiae*, 21 (1958), 37-42, is as acceptable as the attempt of Altheim to find Huns in Dura Europus of the 3d cent. A.D.

but above all in India. It is the Vedic specialist who must pronoun on the validity of Dumézil's theory. For no matter how enigmatic t Rigveda may be, it is more understandable than the Gathas. [6])

That ur-Indoeuropean society was divided into three groups is n improbable. The Mongols and Turks may have been divided in Khans (and shamans), aristocracy (warriors), and common people. On the steppes of Central Asia and South Russia, one might expe people to be organized in some such fashion, as dictated by the nece sity to survive. The question is whether this tripartite division was rather *the,* central feature of the "ideology" of the Indoeuropeans opposed to other peoples. It is not too difficult to interpret words, names of divinities, as they appear in scanty Latin, Irish, cuneifor or other texts, as fitting into a tripartite scheme of things, but t detailed texts come from India, and secondarily from Iran. In Ir one can always blame changes, or opposed views, on the reform Zoroaster, which one hardly can do in India. Nonetheless, the tran lation of the Avesta is of prime importance for Dumézil, and we shou turn to that now, as well as to the details and implications of Dumézi duality within the tripartite division.

The translation, or rather interpretation, of the Avesta is an i portant pillar in the structure of Dumézil's theory. He believes that t tripartite ideology was given a new emphasis and meaning Zoroaster, who consciously, or possibly otherwise, followed the Indoeuropean classification of the gods and society in his new doctri of the Ameša Spentas. [8]) The latter replace the old Aryan gods as t

---

6) One might expect some echoes of the tripartite division among the Hittit but as far as I know none have been found.

7) J. Brough's "The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Expe ment in Method," *BSOAS, 22* (1959), 69-85, I think misses the essentials Dumézil's arguments. Brough is right, I believe, in assuming that the tripart division of society is unimportant as a theory. But it is just the further analy of Dumézil on points of detail which, on the contrary, can lead to importa results, if they are true. Of course, the tripartite division of things is o slightly less popular than the dichotomy, e.g. the Christian Trinity; Buddh Dharma, and the Congregation of believers; Ahura Mazdāh, Aša, and Vo Manah, corresponding to "good thought, word, and deed"; Ahura Mazdā Anāhitā, and Mithra in the inscriptions of Artaxerxes II, and so forth.

8) It is principally J. Duchesne-Guillemin who not only supports Dumézil in t Iranian field, but also carries out further work in this domain on the basis Dumézil's theories.

emanations or aspects of Ahura Mazdāh.[9]) The supposed duality of the first "function" of Ahura Mazdāh, corresponding to the first priestly or governing "class", is a parallel in India to Varuṇa and his "magical, divine" sovereignty with Mitra and his "juridical, human" sovereignty. For Zoroaster Aša "righteousness" or "truth" corresponds to Varuṇa and Vohu Manah "Good Mind", corresponds to Mitra. According to Duchesne-Guillemin (*op. cit.*, 46) "the Ameša Spentas present themselves in their hierarchical order" in several passages in Yasna 44 and 45. In Yasna 44, stanzes 14 and 15 deal with Aša, 16 with Vohu Manah, and Yasna 17 with others of the group, a simple sequence in D.-G.'s view.

These stanzas do deal with the Ameša Spentas mentioned just above, but there is no "hierarchical" order in them. If there is a classification here it must be first believed, just as in any religion, and then it can be demonstrated. There are many difficulties which Dumézil recognizes, and Duchesne-Guillemin explains as follows (*op. cit.*, 46), "Even if we knew for certain that Zoroaster did know and adopt a hierarchy of entities reflecting the hierarchy of gods, we could hardly expect him simply to propound this system, for he must have been anxious above all to express the subordination of them all to the Wise Lord. Distinctions were thus apt to be abolished." In other words exceptions to the functional tripartite division and double sovereignty of religion and society were to be explained as a Zoroastrian change of the original theory. Under such circumstances it is almost impossible to disprove the theories of Dumézil. In almost the same breath it is almost impossible to prove them. I say "almost", for if one is converted anything is possible, and there is much to be said in favor of Dumézil.

First, Dumézil arrived at his theories by competent scholarship and fine Gallic reasoning, and he is supported by various able scholars in several fields. His theories are plausible. Second, and more important, he alone has a reasonable scheme or system for the Indoeuropean religion. A system is better than vague statements of "primitive beliefs" or "nature worship" as characterizations of that religion. Dumézil has no serious competitor in the field. In this case, I believe, one will have

9) The organization of the gods, of course, was merely a reflection of earthly society, or vice versa, according to Dumézil. J. Duchesne-Guillemin in his book, *The Western Response to Zoroaster* (Oxford, 1958), gives a good summary of Dumézil's theory applied to the Iranian material.

little effect by saying of Dumézil merely "I do not believe him"; or must have an answer, another and better religion, Indoeuropean be sure.

We observe from Dumézil that one's attitude towards the Aves determines how one will interpret it. If one wears "functional tripartit double sovereignty" glasses, then he will interpret the Avesta in or way. If one is a descendant of Hegel and is brought up in his scho of thought as H. Lommel, then he will be influenced by a rationa Hegelian, approach to Zoroaster. It is the "order" in Dumézil theories which has attracted Lommel to them. But Lommel, himsel adopts a "logical" or philosophical approach to the religion of Zoroast and his writings are strong on this side, while at times weak other matters. For W. B. Henning and his school it seems that or should understand Zoroaster as a meticulous thinker who car fully chose his words, and acted in an eminently rational manne His language too was grammatically correct, though later corrupte and he behaved as proper prophets should. W. Lentz, on the other han proposes that one should try to understand the Gathas (and perha the rest of the Avesta as well) by comparing them to the poems Hafiz with several themes recurring and no great Leitmotif continuity. This approach does have much to commend it since it based on careful textual analysis. Certainly the Gathas, the hym attributed to the prophet himself, are metrical like the Vedas, but pure grammatical understanding of the Gathas is almost impossib because of the complicated syntax. More is required than mere gra matical analyses.

Nonetheless, the first and basic step to an understanding of t Gathas, and the rest of the Avesta, is a solid grammatical foundatio The recent translation of the Gathas by Humbach is a fine examp of grammatical analysis at its best. [10]) Yet one can read the translati without realizing that the book is a religious classic, the utterances an inspired prophet. For it is difficult to believe that Zoroaster was n an inspired prophet. He was surely neither a politician nor a "*Jun*

---

10) H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra* (Heidelberg, 1959), 2 vols. Individual studies on words, or special problems, have appeared in t *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft.*

Although one may quarrel with certain details of interpretation this is t best translation of the Gathas we have.

grammatiker". W. Hinz's emphasis on the importance of allegory and even parables in the Avesta, with the reminder that common religious aspirations should not be forgotten in assessing the Avesta, is interesting but hardly more.

There is always the danger in Avestan studies of seizing upon a device or a theory as the key to the understanding of that enigmatic book to the exclusion of all contrary evidence (which is declared corrupt and untrustworthy), proclaiming that the true meaning of the Avesta lies in this key. Johannes Hertel is the shining example of a competent Indo-Iranian philologist who proposed his *Feuerlehre* as the key to the understanding of both the Avesta and the Vedas. His ubiquitous fire was not taken seriously by others but his linquistic skill in support of fire was impressive. Just as Th. Noeldeke said of Pahlavi, "In Pehlewi stumpfen wir alle", so the Avesta may drive all who study it slightly mad.

I believe that Zoroaster was a traditional priest, an *Opferpriester* or Vedic *hotar,* but he profoundly changed his beliefs. The god Ahura Mazdāh as the companion or partner of Zoroaster, with whom he converses, is something new. His hymns are like the Rigvedic hymns in form but their contents are different. His new religion concentrates on prayer, not on the sacrifices together with hymns as in the Vedas. The Gathas themselves are the offerings to Ahura Mazdah, hymns of a prophet, not of a careful person who weighs the political or social implications of his words and changes them accordingly.

I doubt very much if Zoroaster left a church after him, but he certainly must have impressed the people to whom he preached. How they organized, how they passed on his message to their children, we do not know. It is doubtful whether an organized "church" as we know it in late Sassanian times existed in the Achaemenian period. We cannot say whether Zoroaster received any ideas from the West, from the Medes, but it is not impossible.

The relation of Zoroaster to the tribe of the Medes called Magi is unknown, but a not unreasonable assumption is that both deviated from the Indo-Iranian norm of religion as exemplified in the Vedas. The Magi were probably influenced by the beliefs and rites of their civilized neighbors in Mesopotamia, while Zoroaster was a prophet with his own beliefs. On the other hand, I doubt whether the Magi abandoned the old Aryan pantheon. An important problem, among the host

of problems engendered by Zoroaster, is the difference between th Gathas and the rest of the Avesta in content as well as in languag Gershevitch has recently sought to explain this difference by gatherin together more loose threads than any of his predecessors.[11]) H borrowed an idea of Lommel that one must distinguish between Zar thuštrianism, the teachings of Zoroaster as contained in the Gatha and Zoroastrianism, the later religion which is Zarathuštrianism, plu "the cult of certain non-Zarathuštrian divinities who are either (a) a Indo-Iranian inheritance, since they have equivalents in the Vedas (e. Mithra, Haoma, etc.), or (b) have no counterpart in the Veda and may therefore be considered peculiarly Iranian (e.g. Anāhit Drvāspā, the hypostasis of fortune [Xvarənah-], etc.)"; and certai Zarathuštrian notions (e.q. *aši-, sraoša-*) recast as divinities on th pattern of the non-Zarathuštrian divinities.

The fact that some of the later Avesta is incompatible with th Gathas usually has been explained as the attempt of priests to reconci and bring into the fold of Zoroaster various cults and communitie which worshipped Mithra, Anāhitā, and other deities. Gershevitch pro poses a new theory, that the Zarathuštrian priests are the authors o the texts of the later Avesta but they are not the authors of th religious mixture which the texts reflect. "Their task was merely t compose texts for an existing mixed religion, whose character it wa beyond their power, or wish, to alter. This task of 'codification' wa undertaken by Zarathuštrian priests because they alone had the ski to do so, having been brought up in the highly developed literary tra dition which we first meet in Zarathuštra's poems" (*op. cit.*, 14 Gershevitch continues to elaborate the religious situation of ancien Iran after the death of the prophet. The Magi were a "clergy of a denominations, a class of professional priests who officiated in th service of several if not all forms of Iranian worship that were prac tised in Western Iran" (p. 17). On the other hand in the East "u to a certain time, an eclectic non-Zarathuštrian priesthood may hav performed a part similar to, but less prominent than, that of the Mag in the West, while the Zarathuštrian priests served Ahura Mazdā exclusively; later the Zarathuštrian priests monopolized the priest

11) I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959) 357 pp especially 13-22.

profession by becoming 'Zoroastrian.'" Darius introduced Ahura Mazdāh, presumably a creation of the prophet, into Persis and the Magi took over the service of this god as well as others. Ahura Mazdāh was returned to Aryana Vaējah, the homeland of the Aryans and identified with greater Chorasmia, as *primus inter pares,* probably under Artaxerxes I. The 'Zoroastrian' Calendar introduced in the Achaemenid Empire about 441 B.C., a reflexion of the compound 'Zoroastrian' religion, was composed in Persis and then by royal decree was spread throughout the empire. The Zarathuštrian priests in Aryana Vaējah, seeing the writing on the wall, "had the inspiration of turning the religious mixture they saw had received official sanction into the mixed religion we call Zoroastrianism, by supplying it with a scripture composed in the language of Zarathuštra as spoken in their days" (p. 20). The Magi had θεογοίναι probably recited in an archaic Median language, understood by only a few worshippers. "The history of early Zoroastrianism can now be seen as a give-and-take game played by the Zarathuštrian priesthood of Aryana Vaējah on the one hand and the Magi on the other" (p. 21). Thus by a clever move the eastern priests had saved their position by producing scriptures of the mixture composed by the Magi. But the latter had another card up their sleeves. Now that the prophet was fading into legendary antiquity, they declared Zarathuštra to have been a Magus, and that they were the true heirs and custodians of his doctrine, and Zoroaster was moved west to Media as later tradition reports it.

Gershevitch's theory is an important advance in Avestan studies for it represents a logical and technically competent "break-through" in the maze of problems surrounding Zoroaster and his religion after his death. I believe it will not only stimulate new ideas, but will also raise standards in this field by clearing much underbrush of enigmatic facts and faulty theories. I personally believe that of all theories presented to explain this early period Gershevitch's is the most acceptable, mainly because he seeks to explain all the relevant and often conflicting facts. There are, however, several questions which I should like to raise regarding the elaborate, but reasonable, structure of Gershevitch's theory.

First, I am not so certain that *only* the Zarathuštrian priests were qualified to compose hymns in the Avestan language. Granted that the language of the Gathas and its younger descendant in the rest of the

Avesta are eastern Iranian dialects, then one must also include the l
parts of the Younger Avesta, some of which, especially the Vendi
show distinct Magian influence (p. 22, note). This implies that west
Magi could compose in the sacred tongue, if later why not earlie
well? Aryana Vaējah was the homeland of the Iranians, why no
religion as well as legend? In other words there is a strong possibi
that Zoroaster departs from a norm of Iranian religion already w
spread among the Iranian peoples in the West as well as the E
I wonder whether the theogonies to Mithra in western Iran w
different in language and content from those of eastern Iran. I am
at all sure that the Magi had theogonies recited in archaic Me
understood by only a few worshippers, while Zoroaster in the E
used a Gathic tongue understood by the inhabitants of Aryana V
jah.[12]) While less than a century and a half later the Zarathuštr
priests had the brilliant idea of composing hymns to Mithra, Anāh
and other deities in a tongue understood by all of the local inhabita
which feat sealed the fate of the non-Zarathuštrian priests, w
presumably still used archaic Avestan (Gathic?).[13]) This is diffi
to follow since there are too many imponderables, and too much e
phasis on language.

Second, I feel the long and colorful struggle between the Magi a
the Zarathuštrian priests is an unnecessary assumption. The Iran
tribes probably had basically the same religion, or religions if you w
in East as well as West before Zoroaster. It is further probable t
priests (*zaotar*, Vedic *hotar*), existed as a group or class among all
Iranian tribes. I suspect that the sacrificial hymns of the priests in
the tribes were much the same, and probably in the same language. T
language would be the tongue of the Iranian homeland in the Ea
(Possibly theogonies were sung in archaic Median, archaic Old P
sian, etc. but in such a case the contents would be much the same eve

---

12) Or does G. mean that Zoroaster's Gathic was just like the archaic Aves
language of the non-Zarathuštrian priests which their followers could not und
stand? (p. 20). This is somewhat „künstlich".

13) *Op. cit.*, 21. The reasoning here is difficult to follow. Dos G. mean: 1)
non-Zarathuštrian priests held services in archaic Avestan, or 2) Zoroaster u
Gathic which was intelligible to the inhabitants but was not the same as arch
Avestan (or was it?) Then later 1) the non Zarathuštrian priests continued
use archaic Avestan but, 2) the Zarathuštrian priests defeated them (1) by us
the younger Avestan language which everyone knew?

where.) The Medes and Persians in the West may have been influenced in their religious practices by the indigenous peoples (Elamites and others) and by Babylonians and Assyrians. This may have changed the character of the priests, the Magi among the Medes, but the basic principles of the religion would remain.

I should like to propose another theory. While the Iranians of the West are entering history with new empires and cultures, Zoroaster appears in the East, in the homeland to preach a reform of the old religion. This he does in Gathic, perhaps not widely understood. Conversions are made and after the prophet's death his work is continued. But many people, among them priests and Magi, both in east and west accepted Zoroaster's Ahura Mazdāh only as *primus inter pares*. Darius, a remarkable man in many ways, accepts the message of Zoroaster and gives Ahura Mazdāh the place he will not lose until the Arabs conquer Iran. Ahura Mazdāh was *the* god of the Achaemenids as Aššur was of the Assyrian kings. That many non-Zarathuštrian Iranians thought the prophet's *mazdāh ahura* was their god **Ouruna*, as Gershevitch suggests, is reasónable. [14])

I think the Magi, or the priesthood of western Iran under the Achaemenids, were responsible for Zoroastrianism in scripture as well as content, for their "theogonies" were probably not in old Median, or old Persian, but in an eastern "homeland" dialect. Zoroaster was recognized as a great prophet, but ahead of his time. Later, under the Sassanians, in another age with another Zeitgeist, the "monotheism" of Zoroaster was re-emphasized. My reasons for this position would occupy more space than is available here. As the Greeks said that we make our gods in our own image, so we interpret the Avesta and Zoroaster in the light of our training and beliefs.

---

14) *Op. cit.*, 47.

YŪNŪS EMRE: A 14TH CENTURY TURKISH HYMNODIST *

BY

JOHN R. WALSH

Edinburgh

Islam appeared on the historical scene at a period when Chris speculation on the most abstract problems of theology had bec almost a characteristic religious activity. In the Byzantine province the Near East, the deep-running currents of social and political disc tent which were to facilitate the spread of the new dispensation fo expression in heretical doctrines opposed to that orthodoxy sponso by the throne; the theologians of Antioch, Damascus and Alexandri however unworldly may have been their intentions — were accep by the people as the articulate leaders of their own protest, and, c sequently, sophisticated doctrinal polemics of the most abstruse nat became the issues of the forum. It was in this area and among s people that Islam found its earliest converts, and it is not surpris that under such influences it developed a dogma marked by an unc promising intellectualism which allowed little scope for natural religi behaviour. The communal purpose of religion which is symbolised periodical congregational worship in the temple at a ritual perfor by a priest is virtually ignored in Islam: the mosque is a place prayer and not the abode of a Presence; the *imām* is but the leade prayer and not the priest who mediates with this Presence; ritua only the silent prayer of the worshippers performed in unison. fact, the purification which precedes prayer is invested with a greater ritual quality than the act of prayer itself. Probably in no ot organized religion is man left so alone with his God.

Its worship centred exclusively on prayer, Islam abjured everyth which might prove a distraction to this solemn act. The arts, wh had hitherto found their chief inspiration and patronage in religi

* Lecture delivered to the Glasgow Oriental Society at the session, 29th S 1950. The divan of Yūnus has been used in the edition of Abdulbaki Gölpın 2 vols., Istanbul, 1943-48.

were excluded from the mosques; and as well as the plastic arts, the drama and music which are the very essence of liturgy were allowed no place in this austere devotion. But these elements were too intimately associated with the religious practices of the area to be ever wholly excluded — even orthodoxy accepts *tajwīd*, the rhythmical chanting of the Qur'ān in a fashion similar to Hebrew cantillation and Christian plainsong, so similar in fact that it would be difficult to deny a direct influence. For about half a century after the death of the Prophet, before the doctrines and practices of Islam had yet been shaped by the mentality already alluded to, these Qur'ān reciters (*qurrā'*) formed an almost sacerdotal class among the Muslims. Later apologists who define *tajwīd* merely as the "correct" recitation of the holy book, and who describe these *qurrā'* solely as its oral transmitters in an age of illiteracy, would naturally regard any comparison of Islam with other faiths as sacrilege, and, therefore, they tend to ignore these resemblances.

Yet, from the very beginnings of Islam, we find local religious beliefs and practices asserting themselves among the neo-Muslims, despite the protests and persecutions of orthodoxy. Even though the heresiologists collect many of these sects and groups under the general classification of *bāṭinī* or Shi'a, we are still left with an impressive number of organized non-conformists, most of whom, it can be confidently stated, were merely projecting their local religious traditions and dispositions into Islam. Certainly there were political and social reasons underlying many of these heretical movements, but there is also unmistakably present the human craving for drama, myth and mystery which orthodox Islam could not satisfy, having rationalised most of these elements out of its ritual. After the beginning of the 12th century, however, we no longer find such heretical movements springing up: they are now replaced by the mystical dervish orders — the *ṣūfī ṭarīqāt* — which, thanks to the great work of synthesis achieved by the spiritual genius of al-Ghazālī, were grudgingly conceded a legitimate place in the Islamic community. And all over the Near East and North Africa there arises the cult of the holy man, an individual who, either by divine election or by an ascetic spiritual discipline, was held to possess supernatural powers and wisdom — in which, of course, we can easily recognize the primitive conception of the priest. He lives surrounded by disciples (*murīd*) eager to achieve

his divine knowledge by study or association: and this hierop
community lives in the isolation of a monastery (*takye/tekke, z*
ribāṭ), where periodically the people are admitted to attend and
ipate in their devotional exercises. And it is in these services (
āyīn, semāʿ) that we find ritual re-instated in its fullest expre
vestments and cult objects, rites and ceremonies, dancing and s
are here all employed to the greatest congregational effect.

But the mystic is everywhere irreligious, in the sense that
opposed to the institutional organization of faith; and he is alw
individual with his own personal, intuitive approach to the pr
which no theology could ever adequately answer. Therefore, it is
contradictory to speak of a "mystical order", for the terms are m
exclusive: order and organization, system and schools are all te
mentally impossible to one seeking the ultimate intimacy with hi
Hence, these congregational devotions — varying from order to
and, even within the same order, from region to region — can
explained as the devices and creations of mystical inspiration; th
I would maintain, the re-emergence of local religious traditio
form which orthodox Islam could no longer proscribe as he
And for most of the people, the open observance of these tra
was the only form of social protest permitted to them. The do
of the mystical teachers could have little meaning or appeal to th
ses, except in their pregnant vagueness; it was sufficient tha
were hostile to the formalized position of an orthodoxy which wa
as an instrument of the ruling classes. The acceptance of such
ciples was in some measure a revolt against the oppressions of a
ity, inevitable in a political system based on a military aristocracy.
in time this authority extended its patronage to certain of the
and received, in turn, their support, we actually find distinctio
tween the urban and rural dervish orders, the latter just as o
to the former as to orthodoxy.

It is within such circles that we must look for spontaneous re
behaviour in Islam, and only here do we find the creative contri
which express the elemental hopes and fears which define
attitude towards his gods. It is from such circles in Asia Minor
13th and 14th centuries that we have our first — and perha
unique — examples of the Islamic hymn.

It might be well here to make a distinction between the re

poem and the hymn. Of religious poets Islam has never had a lack — and certain of these have produced works which hold an important place in the devotional literature of the world. Many of their poems, too, had an original musical setting or accompaniment and could be sung as well as recited. But this does not make them hymns; and if such works demand a description which will distinguish them from secular poetry, "psalmody", in its common usage, may be an appropriate term. All lack the common, congregational qualities that make the true hymn: they are personal, where the hymn must be communal; they are didactic, where the hymn must be merely assertive and confessional; they are complex in thought or in feeling, where the hymn must be simple and reiterative; in form and language they are self-conscious and artistic, where the hymn must be spontaneous and unaffected. I would not expect general consent today to these qualities I postulate for hymnody — the form is now too highly developed and the congregations too cultivated and discriminating to allow any generalization to pass without objection. But they do seem to be the qualities most prominent in all the great Early Christian hymns, and, as I hope to show, in the poems of Yūnüs Emre.

I have already indicated that even among the dervish orders this type of hymnody — the form is called *ilāhī* — seems only to be found in Asia Minor, and the suggestion is inescapable that it may share common origins with the hymn as known in Christianity. The often-quoted passage in St. Augustine's *Confessions* (IX, 7) relates how Ambrose introduced the practice of hymn-singing into the church of Milan in imitation of the Eastern Churches; and the earliest Christian hymnodist, Hilary of Poitiers (d. 366), is reported to have compiled his *Liber Hymnorum* as a result of his exile in Phrygia, where this type of devotional song was common among the sectarians of Arianism. Just as ecclesiastical pictorial art was imitated from the Manicheians to counter by the same means their sensual appeal, it would be tempting to look on hymns also as a borrowed heretical practice. But ritual song existed among the Mother Goddess agricultural cults of the Mediterranean long before Christ, and it is inconceivable that their use should not have been maintained by the first Christians in their own services. But it is not my intention to elaborate here on such pagan survivals in Christianity, or Christian survivals in Islam, and I have alluded to these only to suggest why the phenomenon of the

Islamic hymn should be found in Asia Minor alone, and why it be
such strong resemblance to much Early Christian hymnody.

The stages in the Islamisation of Asia Minor account in la
measure for the especial persistence of local religious tradition in t
region. It was not until the end of the 11th century, after the gr
Saljūq victory over the Byzantines at Manzikert in 1071, that A
Minor became open to mass immigration from the Muslim world;
the four preceding centuries, the two religio-cultural areas had alw
been separated by a fluctuating — but none-the-less distinct — fr
tier. That cultural osmosis which is a familiar feature of all st
frontier regions can be attested here also; and, with the border-l
varying from generation to generation, we can see how the interchar
of influences achieved a greater depth of penetration than would ha
been the case with a stable line. On either side, there grew up a front
people which in every important respect were more similar to e
another than to their co-religionists in the hinterlands. After the c
quest of the region, these frontier peoples with their mingled traditi
provided the pattern of assimilation which allowed for an easy tran
tion from Christianity to Islam, without any drastic revocation of fu
damental attitudes. And into this same pattern, too, were assimila
the nomadic Turkish conquerors — Muslims, for the most part,
very recent and very superficial conversion; and though they, t
added their own peculiar accent to the various forms of social a
religious expression, the indigenous forms remained, neverthele
unchanged.

It was only in Qonya — the capital of the Saljūqs of Rūm — t
urban Islamic civilization was able to flourish and maintain the le
reached in lands to the East and South; and when the central Salj
power collapsed in Persia, it was to become one of the most import
cultural centres of the entire Islamic world, its great prosper
attracting scholars and artisans from near and far. This prosperity
should be remarked, was but tempory and was largely due to
trans-Anatolian caravan trade operated by the Genoese between
ports of the Black Sea and the Mediterranean, a route they we
forced to use because of the Byzantine hostility to Europe engender
by the first Crusade. When later this route fell into disuse, Qonya l
all her former glory and prosperity, becoming once again an inact
provincial city. But with one exception: it still retained the enorm

prestige which had been conferred upon it by one of the greatest of all Muslim mystics, the incomparable Jalāl al-Dīn Rūmī, who in the latter half of the 13th century had lived here and founded the Mevlevī dervish order. His tomb had remained a place of pilgrimage down to our own day.

The Mevlevī order was to undergo an elaborate development in the 14th and 15th centuries, and we must be on guard against referring its later formal organization back to the origins. In its later development it represents that form of urban order which enjoyed the patronage and protection of the authorities, and was used by them to combat the anarchial tendencies of the rural orders, the Bektashis, the Babaīs and the Alevis. Rūmī himself, however, was merely a typical holy man, but one who was, in addition, a poet of genius; he owes his extraordinary following to the fact that the Mongol invasions of the early 13th century drove to Qonya an exceptional number of refugees from the East and concentrated here many men of spiritual talents who were to flock about him as disciples. These numbers could not be continually supported in the city out of the resources of the monastery, so the practice arose of sending them periodically out into the villages to earn their support by bringing to the people not so much a new evangel as a kind of religious entertainment for which many of them were very gifted. Many other minor Shaykhs took advantage of this popular reception to locate themselves with their disciples in the villages, and in time they became rivals to the Mevlevīs. It was to one such minor group, the Baraqīa, that Yūnüs Emre belonged.

II

Our information about Yūnüs is very scant: a date mentioned in one of his poems, as well as occasional references to identifiable individuals, allow us to fix his death sometime early in the 14th century. From other allusions, it would seem that at some period he had associated with Jalāl al-Dīn Rūmī, but whether as a student and disciple or otherwise we cannot say. We know that his spiritual master was a certain Tapduq Baba, who in turn was a disciple of Baraq Baba, and in this wise his spiritual genealogy goes back, through Sarı Saltuq, to Hājjī Bektaṣ. His Turkish dialect is western, and, as his vocabulary and imagery rarely reflect the interests and occupations of the pastoral nomad, it can be inferred that his origins were either urban or seden-

tary. It is probable that he lived around Sarıköy in the Sakarya valle
though at least ten other towns in Anatolia claim to possess his tomb.

At some period in his life he must have collected together his poem
for not only does he himself refer to such a divan, but at least tw
surviving manuscripts can be confidently dated to the 14th centur
Although he occasionally wrote in the quantative Persian metres — a
with a technical competence rather exceptional for this period wh
Western Turkish was just emerging as a literary language — most
the poems in the divan are written in syllabic metres of pronounc
rhythmic beat. Certain can be scanned both quantitatively and qualit
tively, though in such cases internal rhymes and caesural pauses lea
no doubt that the pattern in the poet's mind was the familiar quatra
of Turkish folkpoetry. In fact, the poetry of Yūnüs employs the wh
verse technique of the *ozan* — the itinerant Turkish minstrel — a
were written to be sung to the accompaniment of the ancient Turki
stringed instrument called the *kobuz*. Nor was Yūnüs the first to ada
this technique to religious purposes; as early as the 12th centu
another great Turkish mystic and missionary of Turkistan, Aḥm
Yesevī, had composed his *Divān-ı Ḥikmet* in very much the same styl
and in Asia Minor too, Yūnüs had his predecessors in Şeyyād Ḥam
and Sait Emre. However, the qualities that have for over six centuri
kept the hymns of Yūnüs alive in the hearts of all Turks lie mu
deeper than form, and no other poet of this class has been so capab
of giving expression to the elemental religious impulses of his societ

It should not require any modification of this last statement to adm
that many of the hymns now attributed to Yūnüs were certainly n
of his authorship. The style, the thought and the feeling lend ther
selves readily to imitation, and even to parody, and down to the end
the 18th century new verses attributed to him are constantly appearin
in the manuscripts. In fact, none of the five poems I have translated
examples are to be found in any of the early divans — and one
these, No. II, is certainly the most famous hymn in the language. S
clearly did Yūnüs lay an exclusive claim to certain themes, that
seemed only natural that later poems written on the same themes und
the inspiration of his work should be attributed to him. The gre
virtue of Yūnüs' poetry is that it grows out of the society in which
was written, and as this rural society remained unchanged in the Ott
man Empire for over four centuries, the latest of his imitators cou

produce poems of an authentic 14th century ring. It is true that the language changes slightly, but so slightly that even toway an illiterate Anatolia peasant could hardly distinguish between the archaic and the modern: indeed, this very conservativeness of the language shows well how static were the agricultural communities of Asia Minor. I have already ventured the opinion that the Early Christian hymn may share some of the origins of those by Yūnüs: the themes of death and renewal, despair and hope, suffering and surcease which are common to both are to be found in the poetry of this region even in the pre-Hellenic periods; and that the same themes should persist in the later hymns attributed to Yūnüs shows how closely he adapted his work to the regional temperament so that all similar works ultimately came to be identified with his name.

These poems were written to be used in the services at the tekkes, that is to say, for liturgical purposes, and they were accompanied by the singing and dancing of the congregation. I regret that I am unable to make any comment on the music to which they were set: we have the scores for about fifty, some of which are comparatively recent; but others may be of a traditional character, and would probably be of interest to the student of Islamic music. It is certain that the music was an essential part of their attraction, and that it lent an excitement and colour to the ceremonies which made them a welcome relief from the oppressive tedium of normal village life. All the hymns employ the device of the *takẖallus* or *makẖlaṣ*, in which the poet introduces his name into the last verses of the poem as a form of signature, but this should not be seen as in any way interfering with their congregational character: so intimate becomes sympathy between the mind and heart of the poet and the worshipper that distinction of personality no longer exists. This, in fact, is one of the reasons why we have so many spurious poems attributed to Yūnüs; and, as is well known, Jalāl al Dīn Rūmī, too, entitled his collected poems, "The Divan of Shams-i Tabrīz" in honour of his spiritual preceptor.

Certain features common to all ṣūfī poetry are to be found in the divan: No. IV of the translations begins with a characteristic tribute to the superhuman powers of the dervishes: everywhere, such men who lived on the charity of the community had to assert their social value as spiritual leaders, and assert it against the established authority of the *'ulemā*, the "scholars" of the translation. The dervish is held to

have achieved spiritual truth of a different order, and is exempt fr
the normal practices of Islam: in an authentic poem, Yūnüs says:

> Put no faith in prayer and bowing
> And don't rely on pious works,
> All learning and all striving
> Are drowned in supplications. (I, 79)

And, of course, one's own spiritual guide comes in for spe
mention: the *murshid* of Yūnüs Emre, Tapduq Baba, is describe
the Lord of Love (I, 48), who will intercede for him on the
Day (I, 76), and it is his teaching that Yūnüs is spreading to
people (I, 98).

What this teaching was — such as it was — I will touch upon la
It should be here pointed out, however, that in the early manuscr
of the divan the attitude towards the *'ulemā* does not nearly appro
the hostility to be found in later poems. To Yūnüs, those who depen
solely upon the *shar'īa* — the Holy Law — for guidance, and
would seek to understand the meaning of God's word — the Qur'ā
through the commentaries (*tafsīr*) only, are bound to be frustrat
they are to be exhorted and instructed rather than condemned. In
14th century, official orthodox Islam had not yet spread beyond
cities of Asia Minor, and the competition between it and the der
orders for the support of the people had not yet reached the pitc
was later to attain. And afterwards — towards the middle of the
century — when Islam was virtually the state, and any disrespec
disregard for its licensed exponents would be tantamount to trea
this popular animus was directed against the urban ṣūfī orders,
especially the Mevlevīs, so that the word *ṣūfī* itself (pronounced *s*
in modern Turkish) has come to mean "bigot" and "hypocrite".

Another constant feature of ṣūfī poetry may be observed in sta
4 of the same hymn — the recollection of the saints. In Islam, the s
— as the name *walī* would imply — is an individual who has attai
to proximity and *rapport* with God, and, by virtue of this, enjo
some of God's exemption from natural laws and was capable of
forming miracles. The hagiographical literature of Islam, moreso t
that of Christianity, attests prodigies rather than pieties. But as ev
dervish made pretensions to sainthood — if not for himself, at l
for one or other of his preceptors — these legends were an inte

part of the doctrine he sought to spread among the masses, and how thoroughly this belief was implanted in Asia Minor may be gathered from the fact that there is hardly a single settled locality in the whole area that does not have at least one shrine or tomb associated with some holy man. Many, and indeed most, of these were converted from earlier pagan or Christian shrines; but it is significant that in their conversion they almost invariably were identified with some dervish saint. Of the two saints mentioned in this stanza, Manṣūr al-Ḥallāj, is the great martyr figure of the ṣūfīs, while Ibrāhīm Edhem represents the archetypal example of the prince who renounces the vanities of power and possessions to seek God in holy poverty.

Less than most sufistic poetry is that of Yūnüs ridden with the standard clichés and images: the tears of blood in No. III, stanza 4, the sea of love in No. V, stanza 4, the moon-faces of No. II, stanza 5 and the nightingale and the rose in stanza 7 are the commonplaces of the idiom. [In No. II, by the way, stanzas 6 and 7 seem to be later interpolations, quite inconsistent with what precedes and follows: they were only included here to show how simple it is to parody the style of Yūnüs] However, it still cannot be claimed that Yūnüs brings any freshness of observation to his imagery or any originality to his use of the familiar repetoir of metaphor and allusion. To have attempted to do so, perhaps, might have seemed in some measure to secularise the spirituality of the sentiment or thought he was trying to express: the more unnatural the statement, the more it would be taken to apply to man's soul and spirit. Thus, the tears of blood in No. III, stanza 4 could only pertain to the eye of the conscience.

It would, I think, be futile to attempt any systematic exposition of the doctrines of the sufis. All, without exception, proceed from the pantheistic conception of the immanence of God in all creation, with gradations of spirituality ascending from the inanimate up through the animals to man, and thence to the more perfect stages of humanity represented by the saints and the prophets. *Tawḥīd,* which in Islamic theology has the simple meaning of the assertion of a single and unique God, in the exegesis of the ṣūfī assumes the implication of the oneness of God with all existence. The goal of all creation is to achieve unity with God, the origin and the end of everything, and in this reason can be of but secondary service. Only love — which in the terminology of the mystics is held to be a sympathetic response to the

total spiritual content of the world of existences, with a renunciation of all its material aspects — only this love can lead one to unity with the godhead. Thus, the greater one's experiences in the physical world, and to the extent that he has passed through them without succumbing to their material attractions, the more perfectly has he achieved that total spirituality which is unity with God, which is God Himself.

All this can be illustrated from the hymns I have translated: the "crossing of the sea of love from end to end" in V, 4 refers to the scope of spiritual experience which enables Yūnüs to present himself as a preacher and a teacher. The "death" spoken of in IV, 3 and 5 is the state which no longer responds to the stimuli of the material world, that world which, as in V, 4, is described as illusory and deceptive. But man's carnal nature must sometimes respond to physical appeals despite all his resistance, and it is this awareness of sin and imperfection that is expressed in I, 3, 4 and 5, in II, 6 and elsewhere. And the guilty knowledge of this imperfection must ever be a grief and a sorrow to one who is seeking his God; wherefore, despair and anguish — present in all the examples — are the marks of every sincere aspirant to divine unity. To die before one has totally expiated his animality is the Hell mentioned in No. I, the state of everlasting separation in which one no longer has the opportunity to strive for a closer approach to the Beloved.

Again I must point out that none of this is original to Yūnüs Emre — that, indeed, without an awareness of this symbolism one can hardly understand correctly a single line of Ḥāfiẓ, Saʿdī or Jalāl al-Dīn Rūmī. Nor is there anything original in the pretensions to madness so common in the divan of Yūnüs — although not represented in any of the hymns I have translated — that suspension of the faculties of reason and entry into an ecstatic euphoria in which one feels akin to the cosmos. The techniques for inducing such states of enthusiasm were well understood by the dervishes — ranging from whirling, shouting and hypnotic incantation to the opium pipe and the wine bottle — and they formed the basis of most of the rites of the tekkes. When the Bektashī order was made illegal in Turkey in the mid-19th century, one of the chief arguments of the orthodox against it was that these services were little more than community bottleparties. But there is also a genuine madness, a God intoxication, which we recognize today as an authentic religious manifestation, though we are still far

from understanding it, and this is the state in which many of the verses of Yūnüs would seem to have been composed.

Having then denied Yūnüs originality in thought and technique, we can now speak of those qualities of his poetry which make it unique in Islamic literature. He is, above all, a folk-poet, addressing the people in their own vernacular on matters that had been hitherto concealed behind the impenetrable conceits of Persian poetry. In direct and unstudied language and with effortless simplicity, he composed songs embodying the fundamental teachings of the ṣūfīs; and he imparted his message as it applied to himself, without that notorious Islamic didacticism that speaks so uncongenially from the heights of moral and intellectual superiority. Being truly a man of the people, what would apply to himself would equally apply to everyone in his audience, and he could be seen as giving lyrical expression to their innate religious sentiments.

To a people whose existence was passed in the hardships and tedium of the daily round, trying to wrest a mere sustenance from the soil under a political system that assured security to neither life nor property, he sang of the transitoriness and unreality of this momentary world and he allowed them to see the sufferings of their lot as ennobling and purifying to the spirit. This is the message of hope he gives in hymn No. III, and the entire hymn could, without alteration, figure in any Christian hymnal. And in hymn No. II he presents the promises of the afterlife — that sensual heaven of the Muslims that for centuries so scandalised the Christian world with its sensuous luxuriousness — and, whether taken literally or symbolically, this poem has fashioned the conception of Paradise for six centuries of Muslim Turks. [In order to present some of its original simplicity and beauty, I have not here attempted to find rhymes for the various stanzas as in the other hymns, but have merely retained the metre and the device of the fourth line.]

Yūnüs has been described as the poet of death, but he is equally the poet of rebirth. Death and resurrection provide the conceptual framework for the thought of most primitive agricultural communities, and in centering his message about these two ideas, Yūnüs penetrated to the most intimate depths of the mind and the heart of the people he worked amongst. In his dīvān we also have charming nativity hymns on the birth of the Prophet, and the Mother Goddess theme is

represented by the praises of the Prophet's daughter Fāṭima; the mar tyrdom of Ḥuseyin, the son of ʿAli, parallels in a way the passio hymns of Christianity. In all this, I suggest, we are to see the indige nous religious beliefs and sentiments of the area asserting themselve under the guise of Islam. Not the text-book Islam which had no realit outside the narrow circle of the medreses and the even narrower mind of the *ʿulemā*, but Islam as adapted to the spiritual needs of the peopl The preachers in all the great mosques of the Ottoman Empire wer always chosen from among the dervish orders, as though the govern ment itself were aware how little contact the orthodox establishmen had with the masses. But it was outside the mosque, in the tekkes, tha that worship which can only find expression in a liturgy was offered and it was because they satisfied this insistent need that the hymns o Yūnüs were cherished and preserved down to our own day.

TRANSLATIONS

1

Ey yarenler ey kardeşler
Nic ʿedeyim nideyim ben
(Divan, p. 413, No. 1)

1.

O my comrades, o my brethren,
How shall I fare, what shall I do?
If He should meet me with the words
"No servant thou," what shall I do?

2.

If in my wretched, witless head
Unceasing are the tears I shed,
If on that day I burn fire-red
In breast and brow, what shall I do?

3.

My heart is full with sin's disgrace,
Forgive me, Lord, of Thy good grace.
For if in hell for me a place
Thou shouldst endow, what shall I do?

4.

My tongue says naught that's true and just,
My eye is all adulterous lust.

When soon before my God I must
My shame avow, what shall I do?

5.

In wickedness I've lived, I know;
Yunus says, "Ah, how great's my woe."
And should the grave to which I'll go
No rest allow, what shall I do?

II.

Şol cennetin ırmakları
Akar Allah deyü deyü
(Divan, p. 477, No. 102)

1.

Those crystal streams of Paradise
Flow, the name of God repeating.
The nightingales of Islam there
Sing, the name of God repeating.

2.

The branches of the Tuba sway,
Its comrades all the Qur'ān chant,
The roses of the garden waft
Scent, the name of God repating.

3.

While some shall eat and others drink,
The angels spread God's grace about.
The raiment will be by Idris
Sewn, the name of God repeating.

4.

Its trees are every one of light
And every one with silver leaves,
And as they grow their tender buds
Shoot, the name of God repeating.

5.

Clearer than any moon each face,
Their every word a perfumed thing,
The blessed maids of Paradise
Stroll, the name of God repeating.

6.

Whosoever loves God truly
Never ceases from his weeping,
Within, without, illumined, he
Speaks, the name of God repeating.

7.

What you seek, from God alone seek.
Give guidance to the one true way.
The nightingale who loves the rose
Sings, the name of God repeating.

8.

The heavens' gate has opened wide
And each is with God's mercy filled.
The portal to the heavens eight
Swings, the name of God repeating.

9.

Who the gates of Heaven opens,
Who the heavenly garment fashions,
Who the waters of Kauthar drinks,
Rests, the name of God repeating.

10.

Go, poor Yunus, to your True Love,
Make not today's, tomorrow's task.
Tomorrow before God shall all
Stand, the name of God repeating.

III.

Dertli ne ağlayıp gezersin burda
Ağlatırsa Mevlâm yine güldürür.
(Divan, p. 421, No. 16)

1.

Why dost thou wander, anguished one, weeping here?
My Lord who brought the tears shall yet bring laughter.
Many the heart in pain has come and gone here.
My Lord who brought the tears shall yet bring laughter.

2.

This grief is my familiar, friends of old we;
To Heaven's throne ascend my sighs mournfully.

That Lord of Grace who grieves thee, kindliest lord He.
My Lord who brought the tears shall yet bring laughter.

3.

Show to thy God only of thy comeliness,
Recall thy Lord with prayer from they heart's recess.
To whom He shows His wrath, him He, too, shall bless.
My Lord who brought the tears shall yet bring laughter.

4.

Grieve not thy poor head with vain, seductive airs;
Make tears of blood the garment that thy eye wears.
He is gracious, He shall set right all affairs —
My Lord who brought the tears shall yet bring laughter.

5.

What ecstacies in your words, Yunus, withal.
This road you must take and travel just as all.
Day and night be ever to thy Lord a thrall.
My Lord who brought the tears shall yet bring laughter.

IV.

Aceb haldir dervişlik
Değme göz onu görmez
(Divan, p. 522, No. 172)

1.

Strange is the dervish's state,
Sight cannot thereto attain.
Scholars may urge their own claims,
But here all claims are in vain.

2.

Whose science is of the schools,
Who knows all four observed rules,
Is utterly powerless here —
The mind can naught of this gain.

3.

Those who've found the goal thereof
Sacrifice their life for love.
Until one has his life forsworn,
He and his Beloved are twain.

4.

It was the Carder Mansur
Who, of all, knew this most sure.
He, like Ibrahim Edhem,
Gladly spurned the world's domain.

5.

Quit, Yunus, this life below,
Renounce all selfness, and go.
The form which no death shall know
Shall not the Beloved attain.

V.

Yüzüm karasıyle kapına geldim
Kul hatasız olmaz tevbe Ya Rabbi.
(Divan, p. 550, No. 216)

1.

Disgraced and ashamed now to Thy door I come.
Forgive me, o my Lord, for who is sinless?
This false world has deceived me, left me soul-numb.
Forgive me, o my Lord, for who is sinless?

2.

Saint and prophet on this road must travellers be.
Perceivest Thou not Thy servant' misery?
So was writ the edict in eternity.
Forgive me, o my Lord, for who is sinless?

3.

This world bears faith with none, all, all's a lie.
But who the Water of Life drinks shall not die.
Who has not found himself, finds not God Most High.
Forgive, me, o my Lord, for who is sinless?

4.

These are the words which Yunus spoke, heed, o friend.
He has coursed the sea of love from end to end,
Pleading with his tears to Him he doth offend.
Forgive me, o my Lord, for who is sinless?

THE COPTIC-GNOSTIC GOSPEL ACCORDING TO PHILIP AND ITS SACRAMENTAL SYSTEM

BY

ERIC SEGELBERG

Although [1]) 15 years have passed since the Gnostic library was discovered at Nag Hamadi in Egypt only very few of the writings contained in the Codices have been published. The first text to be published was the so-called "Evangelium Veritatis" (= EV) which has been preserved in a manuscript called "Codex Jung". It was brought out of Egypt in strange ways and is now to be found in the Jung-institute in Switzerland. The magnificent work is however not complete — four pages are missing. But these have later been traced in the Coptic museum in Cairo and may be seen in the photographic edition of texts from the find which has been begun by Pahor Labib at this museum. So far only one volume has appeared — the second, due to appear 1959, has evidently not yet been published.

One of the texts published in the photographic edition by Labib, the so-called Gospel according to Thomas (= ET) has also appeared in a scientific edition with a translation [2]). (A Swedish translation may be had both of the ET and of the EV of Säve-Söderbergh in Symbolae Biblicae Upsalienses 16, 1959.)

In Labib's edition there is also a text called "Evangelium Philippi" (= EP). This, together with the "Gospel of Thomas" and a writing attributed to Matthias, forms according to Doresse a trilogy of importance to Gnosticism. (Doresse: Les livres secrets des gnostiques d'Egypte.) According to Pistis Sophia it is to Philip, Thomas and Matthias that Jesus has confided his secret and most valuable teaching. One passage, which deliberatly ignores the existence of the four canonical Gospels, reads as follows: "When Jesus had spoken these

1) This essay was originally a paper read at the University of Upsala in May 1960 in partial fulfilment of the requirements for being appointed a University lecturer. The intention of the author is to develop the theme further and to publish a more complete study later.

2) The Gospel according to Thomas, 1950, by Guillaumont, Puech and others.

words, Philip rose up with haste, leaving on the ground the book whi
he had been holding in his hand — for it was he who wrote down
that Jesus said and did. Philip then said: 'Lord, is it to me only th
you have confided the care of this world so that I should write dow
all that we should say and do...' When Jesus had heard what Phi
said, He answered: 'Listen, blessed Philip, to what I say unto yo
It is to you, to Thomas and to Mathhew (= Matthias) that I, throu
the first mystery, have confided the task of writing down all that whi
I will say and do, as well as all that which you will see...' Then Ma
went up to Philip and said: '...Listen, master, to what I now say
you (= Jesus) concerning the words that you spoke to Philip: 'It is
you, to Thomas and to Matthias, to you three, that it has been giv
through the first mystery to write down all the words of the kingdo
of Light and to bear witness of it. Listen then to me. I will interp
these words for you. It is that which the power of light has alrea
said through Moses: 'At the mouth of two or three witnesses shall ea
matter be decided'..." (Deut. 19: 15) [3]).

These three witnesses are Philip, Thomas and Matthias. Puech h
pointed out how in the 'Wisdom of Jesus' these three alone, togeth
with Mariamne and Bartholomew, are the spokesmen of the Ris
Saviour [4]). There are no reasons in the text for calling it the Gosp
of Philip — he plays a minor part in the narrative. Nor is it the Eva
gelium Philippi quoted by Epiphanius.

At this point a few words must be said about the manuscript.
dates back to the first half of the 4th century and is written in ea
Sahidic with traces of Achmimic and sub-Achmimic. The original
the text was, however, not Coptic but Greek. Only in isolated instanc
can Coptic originals be counted with; such surmises are founded on
play with words or an interpretation of the NT which can only
explained if coming from a Coptic original. There is practically
literature about the Gospel of Philip — only a few pages in the wo
of Doresse referred to earlier, and the introduction to Schenke's tra
lation [5]).

There can be no doubt but that the text is of a Gnostic charact
But to what school of Gnosticism it belongs can only be arrived

3) Doresse, op. cit. p. 239 sq.
4) Les nouveaux écrits... p. 117 sq.
5) ThLZ 1/1959 p. 1-26.

through future discussion and study. Here I shall only mention one theory, that of Schenke, who comes to the conclusion that it is Valentinian Gnosis in its Marcosian form.

The Gospel of Philip is not a writing of the same type as the canonical Gospels. It does not contain an exposition of the life of Jesus. It would appear to be a collection of "sayings" without any definite plan of composition. But when Doresse calls it "une simple épître mais sans destinataire précisé" [6]), this seems a rather dubious conclusion. A definite relationship may be detected between of Gospel of Philip and that of Thomas. Both are collections of "sayings" but the Gospel of Philip does not contain "logia Jesou".

Another difference between EP and ET is that while the latter offered hardly any material to those who wanted to study the life of worship and the sacraments, the former is found to be a rich source of information to those who seek such a gnosis. Here it is the sacraments in EP that should be our object of study.

We begin with EP 68 (here as always following the numeration of Schenke):

The Lord gave (did, worked) all in one mystery, ⲁⲡⲥⲟⲉ[ⲓⲥ ⲡ̄] ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϩⲛ̄ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ

one baptism	ⲟⲩⲃⲁ[ⲡ]ⲧⲓⲥⲙⲁ
one chrism	ⲙⲛ̄ⲟⲩⲭⲣⲓⲥⲙⲁ
one eucharist	ⲙⲛ̄ⲟⲩⲉⲩⲭⲁⲣ[ⲓⲥⲧⲓ]ⲁ
one redemption	ⲙⲛ̄ⲟⲩⲥⲱⲧⲉ
one bride-chamber	ⲙⲛ̄ⲟⲩⲛⲩⲙⲫⲱⲛ.

Of these five terms, four are words borrowed from the Greek while one — ⲥⲱⲧⲉ — is a Coptic word, the Greek equivalent of which would be "apolytrosis". The text would seem to suggest that there are five sacraments or mysteries. The system of five sacraments seems not to be peculiar to EP. Logion 19 of ET seems to contain a reference to the five Gnostic sacraments: "For there are five trees in Paradise... Whoever knows them will not taste death" [7]). This text should be combined with EP 92 where is said that the chrism comes from the tree of Life in Paradise [8]).

6) Op. cit. 240.
7) Labib p. 84.
8) See below p. 6

Baptism

The first of these then is the baptism — several sayings refer to t and they are all clear enough for us to trace the course of the act baptism.

Saying 59, although unclear in parts, gives a pointer to the act performance of the baptism: "If someone goes down to the water, a comes up without having received anything and says "I am Christian..." This shows that there was at baptism a definite goi down and coming up, that is, it was not a baptism of sprinkling on the water referred to was probably some kind of "living" water, that a well or a river — but a special reservoir reserved for baptisms m also have been used.

Saying 97, the text of which is corrupt, has the same terminolog so also Logion 109: "Just as Jesus Christ has fulfilled the water Baptism, so also did He pour out death. For this cause we go down the water, but we do not go down to death..." The central action baptism was probably a total immersion. Saying 43 might give us pointer: "God is a dyer. As the good dyes, those which are called tr die together with those things to which they have given their colou so it is with the things which God has dyed. Because His colours a immortal, therefore that which God has dyed is immortal. God bapti that which He immerses [9]) in water".

A Trinitarian formula is known (EP 67). It is not quite certain t it was used at baptism but it is highly probable.

If there was a mystagogue at baptism, a minister of baptism or it was here a question of self-baptism is not easy to decide. EP do not appear to know of any ministers of religion such as bishop, pri and deacon. Nor is there any indication that this baptism was anythi but self-baptism similar to the Jewish baptism of proselytes and baptism described in "Acta Pauli et Theclae". Another reference self-baptism may be found in EP 59 which speaks of the pers coming up out of the baptismal water and saying, "I am a Christia (ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ) [10]).

The baptismal ceremonial frequently includes the act of undress and dressing. This appears to have been the practice according to

9) The text says ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ which Schenke understands as βάπτειν.
10) ThLZ 1/1959 p. 11.

also, and to this action a certain symbolic significance was attached. Thus EP 101: "The living water is a body. It is necessary that we put on the living man. Therefore, when he is come and has descended into the water, he generally takes off his clothes in order to put on the living man".

In EP 63 there is another reference to the action of undressing as a living picture when mention is made of putting off σάρξ.

Another text, which throws light on the importance of the clothing reads:

"Do not despise the lamb. For without it there is no chance of seeing the King. No one is permitted to enter the presence of the King if he is naked" (EP 27). The obvious interpretation of this is, of course, that the reference here is to the putting on of Christ. At the moment when he emerged from the baptismal water, the newly baptized appears to have said, "I am a Christian", a saying parallel to the formula already known from S. Irenaeus: σκεῦός εἰμι ἔντιμον.

EP 95, however, would seem to contradict this. Here we read that the chrism is more than the baptism. "We are called Christians because we are anointed, not because we are baptized". We find the same idea also among Christian authors [12]).

We can thus from these texts form a fairly clear picture of the first sacrament. The second was that of *chrism*. Here too we may learn some important things.

Chrism

It was olive-oil that was used for anointing. Saying 92: "The tree of life is in the midst of Paradise. And 10000 olives from which the chrism is taken, were formed from it against the Resurrection". Here we find the doctrine of anointing — it comes from the tree of life. Our thoughts immediately go to what Origen has to say concerning the Ophites. Here the newly-admited member says: κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς [13]).

The formula in use at the anointing appears to have been Trinitarian (EP 67).

---

11) Adv. hoev. XXI 5.

12) Conf. Theophilos Antioch. Ad Autol.: τοιγαροῦν γὰρ ἡμεῖς τούτου εἵνεκεν καλούμεθα χριστιανοί ἐπειδὴ χριόμεθα ἐλαίῳ Χριστοῦ (PG VI. 1042).

13) Contra Celsum Ch. 27.

The sign of the cross may have been used at the chrism. We read EP 49: "If somebody says: I am a Jew, nobody is going to move. somebody says: I am a Roman, nobody will be confused either... I if I say: I am a Christian, everybody will tremble. May I obtain t sign (ⲙⲁⲉⲓⲛⲉ) which the archonts will not be able to endure, that the name." — The combination of ⲙⲁⲉⲓⲛⲉ and the name may indic a connection with a ceremony at the baptism or, more possibly, chrism, a ceremony at which the name is given. ⲙⲁⲉⲓⲛⲉ is genera used in ritual context and corresponds closely to the Syriac and Ma daean *rušmā*. The doctrine of the chrism says that it contains fi "There is water in the water, there is fire in the chrism" (EP 25). are baptized "in water and in fire" (EP 75). According to baptism in water is psychic and cold whereas chrism is warm [14]).

The relationship between the baptism with water and the anointi points to the anointing as more important than the baptism: "Chrism superior to baptism. It is because of the chrism that we are cal Christians, not because of the baptism. Christ is called with this na because of His anointing. For the Father anointed the Son. The S anointed the Apostles, and the Apostles anointed us. Those who anointed possess all. They have the Resurrection, the Light, the Cr and the Holy Spirit. This is what the Father gave to them in the bri chamber, and they received it" (EP) 95.

A definite relationship, then, is found here between the two; chrism is thought of as a far more important sacrament than baptism with water. This conception fits in well with that of the Eva gelium Veritatis in which baptism with water is thought of as som thing hylic, while chrism is the great sacrament at the performing which EV may have been read as a homily [15]).

The meaning of baptism is expressed in the terms of a new bi which also is closely linked with the chrism. If this were not the c there would not be a text like the following: (EP 75) "We are bo again but through Christ we are born again a second time and anoint with the spirit. When we were born (= born again) we were unite

---

14) Segelberg, Evangelium Veritatis — a confirmation homily and its relat to the Odes of Solomon. Orientalia Suecana, VIII, 1959, Upsala 1960, p. 10.

15) Segelberg, op. cit. p. 14.

Eucharist.

This was the third sacrament. The texts which throw light on its meaning and its liturgical form are many but they are not always very clear. There is reason to assume that the matter of the Eucharist was bread, wine and water. "In like manner (i.e. as baptism) it is also with the bread, the chalice (ⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ) and the oil (ⲏⲉⲣ) even if there is another (mystery) which is exalted above these" (EP 98).

The bread and the chalice may be thought of as referring to the Eucharist. The oil ⲏⲉⲣ — not ⲭⲣⲓⲥⲙⲁ or ⲧⲱⲣⲉ — has nothing to do with the chrism but is linked to the *apolytrosis*. If the oil here mentioned had been in any way connected with the chrism it might have been expected that the reference to it should have come *before* the bread and the wine and that the words ⲭⲣⲓⲥⲙⲁ or ⲧⲱⲣⲉ would have been mentioned. Finally, it might also have been expected that the reference should have been not to another higher mystery, but rather to other mysteries; for if we are to believe in the order of the saying which we have studied, then both ⲥⲱⲧⲉ and ⲛⲩⲙⲫⲱⲛ are higher than the Eucharist.

If this interpretation is correct we need not wonder whether the oil was a part of the Eucharist; though we might ask ourselves if the oil, which was to belong to the *apolytrosis*, was perhaps blessed in connection with the eucharistic prayer. Such a relationship would not surprise those, who have to some extent studied the liturgies and ordinals of the early Church and the blessing of the oil and the chrism.

The contents of the chalice was wine and water. EP 100: "The chalice of prayer holds wine and water, because it serves as a symbol for the blood for which thanks is given. It is filled with holy spirit, the spirit of the whole and perfect man. When we drink of this chalice we receive for ourselves the perfect man".

The expression 'the chalice of prayer' — ⲡⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲯⲁⲗⲏ (τὸ ποτήριον τῆς εὐχῆς) — is parallel to the Greek εὐχέλαιον, the oil of prayer, used in Byzantine language to signify of anointing of the sick. The chalice is filled with holy spirit — the association with I John 5.6-8 which speaks of the Spirit, the water and the blood, lies very near to hand. The link with the sacramental conceptions of the Oriental churches is also marked here. In Byzantine, Syriac and other churches

the spirit plays quite a different part in connection with the sacra ments to that which is the case in the West.

The text teaches that the Eucharist, from a Gnostic point of view is an eminent means of sanctification.

A rather more astonishing conception of how the Eucharist is itself sanctified may be found in EP 108. "The holy man is entirely holy, the body included, for when he has taken the bread, he is to make it holy so also the chalice or the rest that he takes. How then could he but sanctify the body too?"

Who this holy man is might be difficult to decide. Here I will only express the assumption that by the holy man is meant the man who is fully initiated, the pneumatic; he has so much of the *pneuma* that he in his turn can sanctify. If this interpretation is correct we have here a kind of „receptionism" so that the sanctity of the receiver sanctifies the sacrament which then in its turn sanctifies the receiver [16]). If this is so there would be no need to have a special priest or bishop — the Gnostics then had as it were a "general priesthood".

There is also possibly a quotation from the liturgy, logion 26: He said that day in thanksgiving (or in the Eucharist) "Thou who has united the perfect, the light with the holy Spirit, unite also the angels with us, the images".

Another important text is saying 15 at the end of which we read "When Christ came, the perfect man, then He brought bread from Heaven in order that man should feed on the food of man". Saying 2 has an exposition of S. John 6.53 ff.

Finally mention should be made of a text which might be a criticism of the eucharistic practices of the Church (EP 52): "A donkey pulling a mill-stone covered 100 miles. When he was let loose he found that he was still in the same place. Men too walk long distances but do not get anywhere. When evening came they saw neither town nor village, neither creature nor nature, neither powers nor angels. In vain have these miserable men taken trouble over the Eucharist".

The Eucharist of the Church lacks *pneuma* — it does not give life. Therefore those who have frequently communicated have nevertheless not received anything, but when the evening of life comes then the

---

16) Cf. Gärtner, B. The theology of the Gospel of Thomas. London 196 p. 163.

are as un-spiritual as when they began life. Their Church is a "donkey-church".

The texts now quoted have shown what was the position of the Eucharist in the sacramental system of EP. The next term on our list, the *apolytrosis,* — ⲥⲱⲧⲉ — presents a more difficult problem.

Apolytrosis.

If the interpretation of saying 98, which I gave in the previous section, is correct then *apolytrosis* has something to do with oil, an anointing or a sprinkling, an outpouring, with oil. But apart from this little can be deduced from the texts. Nowhere is the Greek equivalent *apolytrosis* actually used. The verb ⲥⲱⲧⲉ comes in saying 9: "Christ has come to buy the freedom of some, to save some and to "redeem" (ⲥⲱⲧⲉ) others".

In the Byzantine church the *cuchelaion* is celebrated with a remarkable solemnity. If possible there should be seven priests, each one of them reciting Epistle, Gospel and consecrating prayers. The gift of the sacrament is not only bodily health but also forgiveness of sins. On tuesday in Holy week the *euchelaion* used to be celebrated in Greek orthodox churches with certain solemnity and the interesting thing is that the sacrament is conferred not mainly to sick people but to all those present who want to receive it. And far more interesting, this is regarded as equivalent to confession and those who have been anointed are not obliged to make their confession before Easter. Although I am not sure about the early history of the *euchelaion* in the Orthodox church I want to mention this unexpected practice and to point out that we may here have something illuminating the *apolytrosis* of the Gnostic sects, especially the ⲛⲉϱ of the EP.

Nymphon.

According to saying 68 the fifth sacrament is called *nymphon,* and a number of texts deal with it.

Saying 122: "Nobody knows what day a man and his wife are united but they themselves only. For in this world the wedding (ⲅⲁⲙⲟⲥ) is a mystery to those who have taken a wife. If then the earthly wedding is a hidden mystery how much more is the unstained marriage a true mystery. It is not anything carnal, it is pure".

What exterior form can have expressed this high mystery? It c
hardly have been anything carnal. EP has a fairly well-defined enchr
itic character. Schenke is of the opinion that two sayings, 31 and
throw light on this [17]). The first saying is somewhat damaged in t
beginning, but its latter part is clear: "The perfect conceive throu
a kiss and give birth. So we too kiss one another. We receive conce
tion from the grace which we have among each other".

The second saying, where the Gnostic philosophy of life is cle
reads: "Sophia, who is called the barren one, is the mother of t
angels. And the *koinonos* of Christ is Mary Magdalene. The Lord lov
Mary more than the disciples. And He often kissed her on the mou
The other disciples saw Him and Mary and they said: Why do y
love her more than all of us? — The Redeemer answered and said
them: Why do I not love you as much as I love her?" —

It is the kiss which, according to Schenke, is the outward acti
which contains the highest mystery, the bride-chamber. There is go
reason to believe that his interpretation is correct.

The number of sacraments in the Gnostic system reflected in E
should then be five. They appear to be mentioned in their order
importance in the sacramental system. Baptism is of least importan
as is already known from EV and other Gnostic writings; chris
which seems to be a sacrament used once for all only, leads a furth
step into the secrets and creates the spiritual pneumatic man; euchar
is probably a repeated act; if *apolytrosis* is the Gnostic absolution
something belonging to the evening of life we cannot decide but t
first seems highly probable; the bride-chamber, finally, is the fulf
ment which perhaps forms, as it were, the conclusion of the rites
death.

There is of course much that is vague in our interpretation of t
last two sacraments. But the relative order between them seems fai
certain. There is yet another text which throws a clear light on t
relationship between baptism, chrism and nymphon. This is saying
which is based on the mistaken idea that there were three halls in t
temple at Jerusalem. Perhaps it will make understanding easier if
translate the names of these three halls back into Greek:

τὸ ἅγιον — τὸ ἅγιον τοῦ ἁγίου — τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων

17) Schenke, ThLZ 1/1959 p. 5.

These three then should be thought as representing baptism, chrism and nymphon in this order. "Baptism contains the resurrection and the redemption, in order to flee into the bride-chamber". The bride-chamber is superior to the baptism and the chrism.

The question may be asked as to why only three sacraments are thought of in this context. Why not build five rooms in the temple at Jerusalem when the argument at any rate involves the alteration of its actual structure? Perhaps the reason is to be found in the fact that these three sacraments are acts of initiation, while the eucharist and the redemption are repeated cult-actions; it may then be that ⲥⲱⲧⲉ has a place like that of confession. The further study of these questions must be left to the future [18]).

The sacramental system which we have traced in EP must now be fitted into a wider context. There is, as we have seen, some similarity between EP and EV. In EV too baptism is known as a sacrament inferior to chrism; and there are also in EV references to the sacred marriage [19]).

Our earlier knowledge of the Gnostic sacraments has been very scanty. And we have often thought that we knew more than was actually the case. S. Irenaeus and Hippolyte have given us some information, but it has been rather one-sided. It would seem that many gaps in our knowledge have been filled up with Mandaean material.

Baptism and chrism are known as two important rites of initiation both in early Christian, Mandaean and Gnostic practices. The eucharist has in different forms been observed as a cultmeal among the Gnostics. It is remarkable and interesting to find in EP a form of eucharist with bread and a mixed cup which appears to correspond entirely to the order of the early Church. It is, however, different from the Aquarian and the present Mandaean order, where water or 'living water' is used.

Apolytrosis is known in different forms. According to S. Irenaeus it could take the form of a baptism followed by anointing; it could also be performed by pouring a mixture of water and oil over a

18) Later B. Gärtner has informed me that, unlike Hebr. 8.2 sq., some authors count with three rooms: Philon, Vita Moysis, 2 : 101, Exc. ex Theod. 7, 1; 38, 1; Clem. Alex. Strom. 5, 32.

19) EV 41 : 28-42 : 2 (ⲁⲩⲥⲓ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲛ ⲛⲉϥⲣⲟ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲓⲙ-ⲁⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ — they have participated in His face through embraces. 41.33 sq).

person's head and then anointment proper would follow; other regarded it as the sacrament for the dying — here again a mixture o water and oil was poured over the head; finally it might in some case be the equivalent of *nymphon*. This abundance of variation leads us t wonder if S. Irenaeus had received this information from reliabl sources. Is it possible for such an important sacrament to have bee performed under such varied forms? It would appear that to assum that either of the forms used at baptism, chrism or *nymphon* were als employed as the form for the *apolytrosis* is not compatible with the E as a whole. If this conclusion is correct then the form used for th *apolytrosis* will probably have been either that of the pouring of wate and oil over a person's head, perhaps followed by an anointing — th whole rite would then probably be a sacrament for the dying or simple anointing. In the first case then we would have an interestin parallel to certain rites in the Mandaean Masiqta-liturgy where wate is poured over the head of the dying, after which there is an anoint ment etc. In the second case we would have a parallel to the euchelaion

Finally the bride-chamber; if its signum was a kiss our thoughts ar perhaps led to the carved altar in the Ansgar-chapel of Upsala Cathe dral. Here on the so-called Anna-altar we see the conception of Mar depicted in a heretical manner — Joachim and Anna meet and th Immaculate Conception takes place through a kiss.

Liturgical parallels to this liturgical kiss may be found in the initia tion-ritual of the early Church, known e.g. from Hippolyte's Apostoli Tradition, where the Bishop after the chrism embraces the neophyt giving him the kiss of peace.

EP and its sacramental system has by no means been fully in vestigated yet. Many problems remain to be solved. But we now hav in our possession for the first time a Christian-gnostic document in it original form from which we can get a fairly complete picture of the sa cramental system in a certain tradition; a picture which is, moreover much more detailed than any we have been able to get previously fro the fragmentary notes of the Fathers or from Gnostic writings. W have every reason to go ahead with our studies in this field in order t get a still clearer picture. And here the 45 writings from the Na Hamadi excavation which have not yet been published will undoubted ly prove to be of great value.

BELIEFS AND PRACTICES OF THE JALARIS IN THE MATTER OF THE LIFE BEYOND THE GRAVE

BY

A. C. BOUQUET

The people I am going to speak about live on the eastern shores of the Republic of India, in a chain of villages stretching for several hundred miles along the Bay of Bengal. I myself was only concerned with a small section of this chain, comprising one fairly large and three smaller villages.

The inhabitants are uniformly fisher-folk, and although there is reason for believing that basically some of them are so-called aboriginals or tribals, their stock is not pure, as earlier anthropologists believed; but contains, besides a minority of manifestly australoid types, many individuals showing evidence of intermarriage with Dravidians. The language spoken is a dialect of Telugu, containing a good many non-Telugu words, especially in regard to the names of fish, and a number of names for common objects (such as *wurratah* for squirrel), which, with their double consonants and accents thrown back, resemble superficially words in the vocabulary of Australian aboriginals. The Jalaris are almost 100 % illiterate. They live in circular palm-leaf huts of various sizes, almost invariably build their own boats — mostly small dug-outs; grind their cereals with primitive saddle-querns; and use cups and buckets made out of palm-leaves. They are of course scheduled as backward, and efforts are being made at modernising their habits, though they are extremely resistant to such influences. Yet there seems little doubt that sooner or later they will be swept into the mainstream of Indian life.

I was able to observe these people over 2 periods, for 7 months in 1958 and 3 months in 1960. During the second period of fieldwork I had the help of a team of 13 students in the University of Andhra, and of 3 junior dons, who acted as interpreters.

With the material culture of the Jalaris, with their social habits, and with the organisation of their fishing industry I am not here concerned.

What I wish to do is to concentrate upon certain aspects of their religion.

The Jalaris are pluralists, but their religion comprises several strata. At the top end they appear to be influenced by Vaishnavism. On occasion, mothers will pray for the welfare of their children to Narasimha, the so-called "lion-avatar" of Vishnu, who has a temple dedicated to his honour about five miles inland; and fishermen often sing songs about Rama, the hero-king who is well-known as also an avatar of the same beneficent deity. But at the bottom end, the Jalaris are worshippers of deceased ancestors, or rather, for the most part, of ancestresses; and they also have a persistent belief in malevolent spirits who must needs be fended off or propitiated.

Like many village folk throughout the whole of South India, the Jalaris believe in the existence of a number of female divinities, most of them (though not all) with names ending in Amma or mother. Some of these, especially Gangamma Talli, the goddess worshipped at intervals by the fisher-folk as presiding over marine affairs, are *Sondergötter* or departmental deities, but in spite of this, there is a strong tendency to equate some of these goddesses with female forbears. Thus the goddess Korla-dévata, whose cult I was able to witness, was associated with one particular group-family, the Teddis, in the large village of Jalaripet, and I was told that she was identified with a deceased lady of this family. A professional anthropologist who knows South India well has given me his opinion that most of the many goddesses in South India are in effect ancestresses who have undergone apotheosis. It is not difficult to see how this could have come about. Supernatural beings are believed by the Jalaris capable of "possessing" human individuals. If therefore any particuar woman manifests psychic powers, or even if she is a dominating and masterful old lady, it is not unnatural to speak of her as being "possessed by" some well-known goddess. In this way a natural polytheism or polydaemonism can be linked on to the mere veneration of deceased relatives. But there is yet another reason for this. It seems clear that supernatural power can be regarded as (so to speak) "canalised" within human beings merely by the fact of their being alive; and that the power is released by their death. Thus what we call ancestor-worship may be on the one hand simply a manifestation of affectionate regard for the memory of a relative; but on the other hand it may be the propitiation of the

supernatural element hitherto confined within that relative, but after death released, powerful, and even perhaps dangerous. We shall find as we go on that there were no less than 18 goddesses venerated in Jalaripet, and I noticed that a student who collected their names for me described them as "ghosts". Clearly, there was a tendency to equate deceased human beings with at least some, if not all of these goddesses.

Let me now describe first the funeral customs of the fisher-folk with whom I was in contact, and second, the cultus of two of the female divinities.

Funeral Customs and Beliefs about the Dead.

Cremation is no longer practised in Jalaripet, whatever may be the case in other fishing villages. It was certainly the former usage, but earth-burial is now universal. This is not due entirely to other cultural influences, whether Christian or Muslim. It is largely a matter of poverty; since cremation is on the whole more expensive than ordinary interment. The community maintains four of its members as bearers of the corpse, and they receive 1R8 for carrying a child and 3R for carrying an adult to the burial ground. As soon as a child dies, the body is laid on a mat, and as swiftly as possible carried away to burial. A chicken or an egg will be buried with it. There are no pollution days for a child, but for adults pollution days may be 3, 5, or 12, according as the priest-astrologer may determine.

In the case of adults, the corpse is laid on a mat, and kept for one day. It is propped up in a sitting posture, with betel leaves in its mouth, and if it is a male, the moustache or beard will be smeared with betel. In removing the corpse they construct what is called a *gudi* of sticks, a sort of litter in which the body of the deceased is made to sit, with its neck and throat tied to the *gudi*, and beside it in the litter are placed plantains. A male corpse wears a turban, but a woman has her head bare. The *gudi* is placed on the mat, and at the head of it are placed a light, and a meal.

When the corpse is removed, a procession will be formed, and according to the economic status of the individual there will be *bhajans* with *chekkalu* (clappers), *bhajans* with *chidakalu* or *charabala* (castanets), or *bhajans* with *talalu* (cymbals). Some of the funeral party will dance with flamesticks in their hands, and deliberately injure themselves as a sign of grief. Others, twelve in number, called *poturajulu*,

strike and beat themselves with a big rope called an *adhamma tadu* These are led by eight *madarulu* who are the heads of the community The *barika vadu,* who used to perform the ceremony of cremation are still paid 1R8, but instead of cremating, they will now play funera music. At one time the mourners used to place some object over th heart of the deceased, and beat it. No reason for this was given. On supposes it might originally have been an attempt at resuscitation, sort of primitive „heart massage". Rice, coins, and flowers are scat tered upon the dead body. Eventually the corpse is carried away covered by a garment. All relatives, and people of the same caste o moiety follow in procession. The people who sing *bhajans* are ten from a nearby temple, and are paid 20R for their services. We did not ge the words of the *bhajans.* These *bhajans* continue to be performed unti the corpse is actually interred. A chicken or an egg is thrown into th grave along with the corpse, but the plantains in the *gudi* are eaten b the mourners. If there are any dissensions among members of th family, this is considered the proper moment for healing them! If th corpse is that of a well-to-do woman — not often likely in Jalaripet ¼ of a *tula* of gold is also buried with her; which one fears is rathe an inducement to grave-riflers. On the spot of the burial, three flags o coloured paper are now hoisted; and a man with a pot of water wil approach and go three times round the grave and then throw the po on to the grave so that it breaks in pieces. (This may be a simila ceremony to that observed in some Arab villages, where the coffee-po and its contents are upset on the ground as a sign of mourning.)

The head of the family, or, if he is no longer living, the next senio male, will take his meals at the grave-side, and then go and bathe i the sea, and finally take another bath at home. All the rest of th relatives will complete their term of pollution and then take baths They may be 'in quarantine' for 3, 5, or 12 days, or even for a month as prescribed by the astrologer. The reason for the head of the family getting quickly out of his pollution may be simply that if all the othe members of the family are segregated, there must be at least *one* wh can carry on the activities of the household.

At night, every room in the house must have a light burning in it One does not quite *see* how this works, because most huts have only one room! To the spot where the person died, some sand is brough and poured on the ground, and a water-pot is brought and a ligh

placed on the top of it. After a time this light is extinguished, and then lit again, and if any marks in the interval have appeared on the sand, these are taken to mean that the deceased has returned, and has drunk the water. This ceremony is repeated for 3 days in the case of an adult: but it is not performed at all in the case of a child, who is not supposed to return in this way.

On the third day after the funeral there will be a funeral feast for the whole clan. The clothes of the deceased may be worn again, after they have been thoroughly washed.

The same ceremonies for adults are observed in the case of old men, old women, and married persons.

There is considerable fear of the dead. The details given in Frazer's Wyse Lectures can be well substantiated among these fisher-folk. Ghosts of dead persons will sit on people's hearts, strangle their throats, and pull their hair. Among the villagers there are persons known as *dasullu* or *dasudu*, who, although they may not actually have any knowledge to justify them, will profess to be mediums or necromancers. They will come and tie a small stone to a thread, and whenever the stone is seen to move, the spirit of a dead person is said by them to be operative. The relative then asks: 'What do you want?' and the *dasudu* professes to be able to reply. The answer usually is: all types of meat, onions, chillies, coco-nuts, bread, liquor, etc. As the *dasudu* is for the time being supposed to be possessed by the departed spirit, and so to be representing it, he gets a pretty good haul.

Again, there is considerable fear about passing through the cemetery because of the ghosts, since these are capable of giving attacks of fever to those who intrude. To pacify the ghosts, cocks are often killed, and the flesh presented.

If a departed spirit possesses a person who is not a relative (other than a *dasudu*), the other members of the community will rebuke the ghost's father and mother and members of his or her family.

Another ceremony of a quasi-prophylactic character which is performed after a funeral is to arrange a meal for a single person in every hut, and then to go out on to the burial-ground and chant *bhajans* with *talalu*: and at this point to make a small image of mud to represent the deceased person, paint it with colours, and finally do *puja* in front of it. They suppose by performing this kind of service that they will escape molestation or possession by the dead.

Sometimes they believe that the departed spirit is reappearing as a ghost in a white *sari* with a big type of *bottu,* and that if a single person encounters such a ghost, he or she will certainly die. The ghost will not speak to them, but its mere presence is most dangerous.

The Worship of Deified Ancestresses.

Besides Gangamma Talli, previously mentioned, my team of investigators collected the names of seventeen divinities to whom the villagers were said to offer *puja* at some time or other.

These were
1. Tarinamma.
2. Marinamma.
3. Peddamma. (Great mother).
4. Gateelamma.
5. Durgalamma.
6. Korla-dévata. (already mentioned)
7. Tellamma.
8. Jogubolamma.
9. Garappa devadu.
10. Polamma.
11. Ikralamma.
12. Kottamma.
13. Pata Polamma.
14. Satti Polamma.
15. Dana Satti.
16. Mahsid devadu.
17. Mahamkali.

The above names present several problems. In the first place some may possibly be duplicates, especially 10, 13 and 14, and quite possibly 9 and 16. In the second place some of the names are those of goddesses of repute who are worshipped all over South India, to wit, numbers 2, 3, 5, 10, and 17. The list does not include the name of Mutyalamma or the Pearl-Mother, but she is certainly venerated among these fisherfolk, though her cult extends far and wide inland, and is found among the hill tribes 70 miles to the west of Jalaripet, as well as among the Chenchus of the Hyderabad area.

Mahamkali is a very violent goddess, and if fishing is specially bad it is thought to be due to her malign influence. But the attributes of the goddesses do not altogether coincide with those of the same

name in other districts of South India. Thus the Jalaris say that Gateelamma is the source of cholera and smallpox, but in other areas the cholera goddess is called Ankamma, and Gangamma, who is here the sea goddess, is associated with smallpox, while elsewhere Marinamma or Peddamma causes smallpox. Indeed, according to Whitehead, the attributes of the goddesses vary very much all over South India. One feature, however, seems fairly constant. Most of these female divinities are not good-tempered. Even if not actually evil, they are inclined to be very touchy and easily provoked. As Whitehead says, they are not unmixed benefactors, but irritable ladies of a larger growth, and of somewhat uncertain moods, evidently resembling imperious old women whom the villagers had known. A few, it must be admitted, on the contrary are full of gracious qualities, and uniformly benevolent. Whitehead quotes (as a signal instance of this) Thuro pathiamma, who was originally the wife of a *rishi* or seer, and was so virtuous that she was allowed to be re-born as a king's daughter, and was afterwards deified.

We did not find any specially benevolent goddesses among those venerated by the Jalaris. Most of them seemed to need pacifying in order to obtain their favours. We were told that to soothe or calm a ghost, sacrifices of pigs or goats may be offered. Thus Korla-dévata, as we shall see, had live chickens offered to her. To Jogubolamma, who is not in Whitehead's list and may therefore be local, a totally black goat may be given, and a bell may be rung by the *dasudu*, in payment for which the *dasudu* should be given some food and a piece of cloth. At the *puja* of Tellamma a goat is killed in the usual manner, but in addition three lights and three plantain fruits are placed at three corners of her shrine. To pacify Tarinamma a dance is performed by the men who are called *poturajulu*. These men have already been mentioned as fuctioning at a funeral, and the inference is that Tarinamma is to be identifed with an ancestress, a deceased relative who has become restless and dangerous. For Gateelamma a small wheel with five sharp spikes is made and five pigs are killed and impaled, one on each of the spikes. Most of these goddesses seem to be able to smite with smallpox. Indeed one suspects that the disease is not really the prerogative of a single goddess, but merely a sign of divine displeasure which any of them may manifest.

One of my team contributed the following notes upon *Polamma*,

whose name occurs all over South India, and usually means simply "the village mother". He is inclined to identify her in the present case with Peddamma or the "great mother". In the Jalaripet area Polamma is believed to reside somewhere to the north, proably at Bimlipatam, 11 miles away, where it is known that she has a rock shrine, with an image of the goddess made of stone. Her festival is on a Tuesday in April, and the name of the *pujari* is Maddi Appalaswamy. The whole group of 14 coast villages, including the four with which we were specially concerned, combines for the celebration. The *pujari* fixes the exact date, and tells each village headman, and these pass on the information by means of *tándora*, or drum-beating. Money is then collected and handed to the *pujari*, who estimates what will be needed, and purchases accordingly. Above 1000R. may be spent for this purpose. The *pujari* on a certain adi-warramu (Sunday) tells the pedda or headman to inform the villagers that the *devata* (goddess) will be "coming to" the village on the following Tuesday. This will be done by *tandora*. The people who are employed for tandora and other menial purposes in connexion with the *puja* are Madigas, i.e. a certain group of untouchables, leather-workers, and sweepers, who on this account are exempted from contributing to the celebrations, but have their expenses paid from the fund collected, over a period of nine days.

On the Monday, the villagers from each hut bring with their hands some earth from a large anthill in the neighbourhood. This is called the Puttamannu, and is placed in the hut of the *pujari*. On the next day they construct, with *margosa* (neim tree) branches, a small *pandiri* or temporary shrine in the village, and inside this they keep the Puttamannu, which they call now the Putta Bangaram. According to the instructions of the *pujari* the villagers next make a new *jangidi* or basket of bamboo, and out of the Putta Bangaram they mould an image of the goddess, soak it in turmeric, and apply saffron dots to it, and then place it in the *jangidi*. In front of the image is then placed a new sari with plantains and coco-nuts. Garlands of flowers will be worn by the *pujari* and also by a certain man called Yellagya, who is deputed to carry the image. Incense will be burned as he carries the image in procession. Should the *jangidi* slip and fall on the head of Yellagya (presumably he is carrying the *jangidi* on his shoulder), the blow may render him unconscious or hysterical, and this is regarded

as the deliberate act of the goddess. If the carrier becomes dissociated, he will beat the bystanders wildly with margosa branches, to show that the goddess is displeased with them. Thus with *bhajans* and dances they will approach the shrine or temple of the goddess, and then the real permanent image of stone is brought out and exposed to the people, and may be taken to the village and kept temporarily in the new *pandiri* that has been erected for it there. Both the *pandiri* and the temple itself will be cleaned by the wife of the *pujari* on the Tuesday morning, and she will be "on fast" for that day. Each of the 9 days of the festival the villagers will gather round the image of the goddess, and *bhajans* will be conducted. (We did not collect any of the words of these *bhajans*, but it is possible that they may be similar to those chanted at the puja of Korla-dévata.)

Meanwhile the *pujari* will prepare a *ghatam*, a big pot in which are cooked rice, plantains, and *arisulu* sweets (i.e. sweets made of rice-flour and sugar), and this *ghatam* will be left in front of the image of the goddess, and the contents will be touched by no one but the *pujari*. This will be done on each of the 9 days. Eventually the Madigas who are responsible for beating the *dappulu* (drums) will be allowed to take the contents of the *ghatams* for their families. During the 9 days the *pujari* will be "on semi-fast", that is, he will only be allowed to eat once each day — at mid-day.

On the next Tuesday, on the instructions of the *pujari*, sacrifices will be offered to the goddess, of animals bought out of the village funds. First a goat will be cut, and its blood offered to the goddess. Then a buffalo will be tied to a post before the image, and its throat cut slowly, and the blood collected in a small pot and offered to the goddess, by placing the pot at the foot of the image. The blood should not remain, and it is a belief that the goddess consumes it, thereby showing a sign of her satisfaction at the sacrifice, (probably in such a hot climate it quickly dries up). The body of the buffalo will be given to the Madigas, who use its hide to cover their *dappulu*. A very large number of chickens will also be sacrificed; but nowadays these small sacrifices tend to take place in the individual huts, though still in honour of the goddess. On the ninth day the original image will be carried back to its shrine, to the accompaniment of *bhajans* etc.

It may be mentioned at this point that when sacrifices are offered to Gangamma Talli, the sea-goddess, at her festival, not only do they

take place on the beach, but as part of the ritual, a goat is slaughte and buried just below high tide. If, after a number of days, it it fou to have been washed out to sea, this is taken as a sign that the godd has accepted the offering. But if this scape-goat is not carried aw the fisher-folk are much distressed, and believe that Gangamma T has not forgiven them for any offences they may have committed.

The Cult of Korla-dévata

As previously mentioned, she is considered to be the tutelary g dess of the Teddi family in Jalaripet. This we found was exceptional. Each family had its goddess: —

Jogubol amma for the Kukkuris
Poler amma for the Chintapallis
Raidi talli for the Gondas

and so on. But we were told in addition that Korla-dévata was a identified with an ancestress in the Teddi family. The assumpt seemed to be that at some time or other this ancestress had been "p sessed by" Korla-dévata.

On the day appointed for a sacrifice to her, we happened to be in village, and were invited to stay and witness the ritual. The expense this sacrifice appeared to be borne by the Teddis, though the ent village joined in, and reaped the benefits of the festival.

For about an hour beforehand a buffalo-hide drum or *dapp* was beaten by a Madiga to warn the public of the impending ceremo and perhaps also to scare away evil spirits. During this time a sm shrine, of the type previously described in connexion with the cultus *Polamma* was erected outside the huts of the Teddis, and the *pu* or sacrificing priest, (who appeared to be of an australoid type had been brought in from the next village of Endura) was solem washed in a tank in the centre of the village. After this lustrat (which we were allowed to watch and photograph) he disappeared i a hut, and later on emerged wearing a woman's red sari. Thus vest I was told by my interpreter that the goddess-ancestress had ente into him — "Sir, he *is* the goddess!" — and that being thus posses by her, all his subsequent actions would be those of the goddess. was received with violent explosions of incense-bombs, making clo of incense, and with much dancing.

Finally he burst out of the crowd, and came dancing down the ga

way between the huts towards the spot where I was seated. He whirled round and round and leapt high into the air waving a club, and flanked by two attendants. I just managed to get one colour photograph of him as he did this. He was followed by six men with swords, also performing a ritual dance. The *pujari* looked wild, and was either very drunk or completely dissociated, and as he approached me he continued to spin round and round in a frenzy. And then three other things happened: —

1) Women pelted him with food out of baskets. Of course it bounced off him on to the ground, where it was scrambled for by the children. This pelting of the priest is said by Whitehead to be a widespread custom at village sacrifices, and is meant to be a prophylactic to keep the evil spirits away from the priest. But actually after the food has touched the body of the *pujari* it has become consecrated, and is therefore holy food; and for the children to eat it is regarded as highly beneficial.

2) Mothers brought small children out of the huts and laid them on sheets before the *pujari* so that he could dance over them or tread on them. This, I was told, was another form of prophylactic, to avert sickness from the children, and to ensure that they grew up healthy. It is possible, however, as I shall show in a moment, that it may have been the last vestige of infant sacrifice to the goddess.

3) The most grotesque feature of all, as the *pujari* proceeded waving his club, was that women threw live chickens at him, and with his free hand he caught them one at a time, and immediately bit off with his strong teeth the head of the unfortunate bird, threw it away, and then sucked the blood from the bird's raw neck. This, of course, was a special instance of the widely-held belief that divine beings must be fed and nourished, and that blood is their natural form of sustenance. Goddesses from Mahamkali downwards are all suposed to need blood either from buffalos, goats or cows. Probably in time past they also demanded it from human beings, and there are old records of children being sacrificed, though for a long time no such rites have been performed. Kali herself (as is well known) is sometimes represented wearing a necklace of human skulls. I suspect that the laying down of the children, instead of being merely done for luck, is a vestige of a sacrificial ceremony, and that the six men carrying swords were originally the executioners of the young victims. Professor Hutton

once quoted to me the saying recorded about a hundred years ago (I think) a Gond villager up in the Bastar hills (80 m to the wes intended to console parents whose child had been sacrificed: "Yo child has died that all the world may live". Bishop Whitehead gi information of how tutelary goddesses of certain hill tribes west Mysore State used to be offered human sacrifice once every th years, in December and June, and that a goat was eventually s stituted for a human being. The Toreyars, he says, in the same a of the Kanarese country still perform a mock human sacrifice ce mony, in which a man lies down on the ground with a piece of cl wrapped round him, and while drums beat, a *pujari* of the carpen class dances round him chanting songs, and fires are lit round victim; but it is all a semblance, not a reality, and the man, instead being slaughtered, eventually gets up and walks home. Mr Thurst in his ethnographical notes, records that a nomad tribe in South Ind the Lambadis, had a curious custom before a journey of taking a sm child, burying it up to its shoulders in the ground, and then drivi bullocks over the victim till it was trampled to death — a sort "foundation sacrifice" to ensure a successful journey. Something the kind may have been reenacted here in the procession of the Jala Whitehead notes that in another village a pig was ceremonia trampled to death in this way. One supposes that a major instance this kind of proceeding must have been the practice of devotees at P to throw themselves down in front of the great sacred car of Jaganna

We noticed that although the sword-dancers were said on so occasions to carry real swords, on this particular occasion they h merely dummy weapons of either rubber or plastic. Obviously no o really expected that they would be used. They were followed by t truck carrying the sacrificial animals, a pig and four cocks; and th came the rout of villagers, all highly excited, and shouting loudly. W were told that the locus of the actual sacrifice was to be a sacred ant-h near the beach, a symbol of the presence of the Earth-Mother. seemed to us therefore that we had here a fusion of several differ rites. *First,* there was evidently some sort of relic of pure ancest worship. Then *secondly* there was the identification of the deceas relatives with female divinities, either local, or operating over a w area. Then *thirdly* there was the idea of a temporary *incarnation* *epiphany* of a goddess in the person of the *pujari*; and (4) fina

there was the association with the cult of the *Earth-Mother,* whose presence was erroneously believed to be manifested in the sacred ant-hill, where the pig and chickens were slaughtered. It is worth noting that in ancient Hellas a pig could be sacrificed to Demeter, also the great Earth Mother. The blood of the victims was sprinkled on the ant-hill.

I asked afterwards what words were used in performing the actual sacrifice, and one of the girl students in my team managed to persuade Teddi Ankamma, the headman, to let her write them down, though we did not discover at what point they were spoken, or whether they formed a series of reiterated chants. Eventually we managed to get them translated as follows : —

(1) I give my assent to your will, O Great Lord.
(2) May your will be done, O Great Lord.
(3) O Paramatman (Supreme Spirit) : we are falling into the great abyss or danger of Kali (i.e. into the fourth (or iron) age. You must give us this much of food.
(4) O Mother, you must protect and cherish us.

It is hardly likely that illiterate villagers would have much idea of what was being said (perhaps in an archaic language) but it does seem clear that we have here an conflation of several quite separate acts of *puja* to a Great Lord (masculine), to a Supreme Spirit (neutral), and and to a Great Mother (feminine).

To Sum Up

The beliefs held by the Jalaris and their neighbours about the future life and the status of the dead seem to be confused and inconsistent. Sometimes one hears of an alleged case of reincarnation, but in general a departed person seems to remain in a kind of dim world, rather like the Hebrew She'ol, from which he or she returns at intervals in a slightly superior condition as a minor deity temporarily incarnate in another human being. This is clearly a view of the future life of an earlier type than that which involves the operation of *karma* and *samsara,* and does not seem to be the same thing as complete and permanent reincarnation for the whole of a lifetime, although the one may lead on to the other. There also seems to be no great gap between deceased female relatives and goddesses, and sometimes there is evidence of a male deceased person being possessed by a male divinity,

but this is not common. A goddess may apparently show a special in terest in a particular family or clan, and she may "possess" or incarnat herself for the time being in a member of that family or in an in dividual *pujari*. But it seems clear that besides doing this the goddes ses may take an interest in a whole village, as in the case of Addankam ma who belongs to the village of Addanki; while others are definitel *Sondergötter,* as in the case of Challalamma, the goddes presiding ove buttermilk; Ghantalamma, the goddess who is concerned with bells Yaparamma, the goddess who transacts business; Mamillamma, th goddess who sits under a mango tree. We cannot fail to be reminded o the departmental deities of the Roman people.

The above ideas may not be clear-cut or precise; but I venture t suggest that a consideration of them may help us to understand

(1) what lies behind ancestor-worship and the cult of the dead.
(2) what is the early fundamental theory of a sacrificing priesthoo
(3) what was the status of the Pythia at Delphi.
(4) the ease with which the world of the Mediterranean peoples in th first century of our era identified Christian apostles with super natural epiphanies, e.g. Paul and Barnabas in Lycaonia, an Paul when shipwrecked among the inhabitants of Malta.

That is to say, always on the assumption that we avoid falling int the now notorious fallacy of "nothing but".

MARBURG — AND AFTER?

BY

R. J. ZWI WERBLOWSKY

Two years after the Tokyo Congress, the Xth International Congress for the History of Religions has been held in Marburg (September 11-17, 1960). The continuity of the two congresses was emphasized not only by the participation of an appreciable number of members from Asian countries, but also by the fact that H. I. H. Prince Mikasa, the Hon. President of the Tokyo Congress, graciously consented to fulfill the same function at Marburg. His presence lent distinction to the Congress, both by the dignity and charm with which he fulfilled his official duties and by his scholarly participation in the work of those sections that were closest to his own fields of study.

Marburg provided a most lovely and attractive setting for the Congress. The charm of the town and its surrounding landscape, as well as the august traditions of Marburg and Marburg University (who could not help thinking of the celebrated *Religionsgespräch* between Luther and Zwingli, or of the name of Rudolf Otto?) created an atmosphere of pleasant intimacy and scholarly dignity to which all congress-members were sensitive and for which they were genuinely grateful. The Secretary General as well as the local Organizing Committee presided over by Prof. Heiler, had worked hard to prepare the Congress, and Prof. Annemarie Schimmel and her small but devoted staff, labouring indefatigably both before and during the Congress, more than earned the admiration and gratitude of all participants for their unfailing kindness and good temper.

The actual work of the Congress (leaving aside the opening ceremony and the one-day excursion to Fulda) was done during five days of sessions, divided into meetings of sections in the mornings and general lectures in the afternoons. There were, practically, ten sections: Primitive Religions (15 papers), Ancient Orient and Judaism (18 papers), Buddhism and Japanese Religions (19 papers), Greek and

Roman Religion (9 papers), Iran (9 papers), Islam (10 papers), Indi (8 papers), China (4 papers), Christianity (19 papers) and Genera Phenomenology of Religions, including Philosohpy, Sociology an Psychology of Religion (16 papers). Some papers might with advantag have been allotted to other sections than those in which they were pre sented. An analysis of the numbers of papers presented in the variou sections might make an intriguing and instructive study, though must be kept in mind that very much depends on all kinds of extra neous and accidental factors. Thus e.g. the number of scholars fron a particular country finding it possible to attend a congress at given moment may affect the balance of the subjects discussed. None theless the fact that the Congress subsumed philosophy, sociology an psychology of religon together with phenomenology under the on heading "General Phenomenology", and that this whole section counte not more than 16 papers, certainly deserves to be noted. The fina meeting of the Congress on Saturday afternoon, which also functione as a session of the "General Assembly" of the I.A.H.R., brought significant innovation of which more will be said anon.

To look back on Marburg is, when all is said and done, more tha just to report on a Congress. Remembering Tokyo two years earlie and taking account of the fact that another congress has been schedule for 1963 in India, any report on Marburg must include a review o recent developments and trends in the now truly "international" As sociation for the History of Religions. The Marburg experience is particularly timely occasion for such stock-taking, since no huma enterprise—and certainly no congress for the History of Religions— is so perfect that no lessons or, at least, profitable reflections can b drawn from it. Some of these reflections are of a more organizationa nature and of relevance mainly to the planning of future congresses others are more directly concerned with the prospects of the Histor of Religions (in the widest sense of *Religionswissenschaft*) as discipline well-defined and scientific enough to make it worthwhile fo scholars to maintain a special organization for its promotion.

Regarding the first point it should be said at once that the increasing "congress happiness" of contemporary scholarship is becoming definite threat to the institution of congresses as such. The large num ber of attendances and the large number of sections meeting concur rently, of necessity result in increasing fragmentation into specialism

that are completely out of touch with one another. Scholars wishing to profit from the occasion of our congresses to transcend the narrow sphere of their particular specialism (in which they can indulge much better at their specialist archeological, Old Testament etc. congresses) in order to get a wider and more comprehensive view of *religionswissenschaftliche* research and problems, are discouraged by serious clashes in the time-table. Scholars with a distraught face, wandering through corridores and wondering to which paper they should listen, are becoming an increasingly common sight in congress buildings. Even more serious is the increasing number of participants all claiming it as their *right* to present papers. Congresses are becoming definitely unwieldy and the time has come to face up to the problem and to seek appropriate ways of instituting some kind of *numerus clausus* as regards both membership and the right to read papers.

The general level of papers presented at Marburg was fair. Some papers were excellent whereas others, fortunately not too many, were inadmissible by any standards. There is a problem here which seems to be unknown, in this acute form, to most other sciences and which appears to have a double source. In most branches of learning the scope of the discipline concerned is fairly well circumscribed by the general consensus of workers in the field. A participant at a mathematical congress may be a better or a less good mathematician; at any rate he will be a competent mathematician "talking mathematics". Congresses for the History of Religions, including all branches of the study of religion, are less fortunate and the situation is probably similar in some other Humanities subjects. Usually a relatively great number of the papers presented at our congresses, though valuable and interesting in themselves, would be perfectly legitimate contributions to theological conferences but are clearly out of place in our organization. This applies both to papers dealing with the special theological problems of particular religions, and to lectures on the true and ultimate significance of religion and the like. Very frequently papers are presented that testify to the good will and moral endeavour of certain religions and/or certain scholars, but they can hardly be said to be relevant to the work which the IAHR was meant to do. Their rightful place would be at conferences convened for the purpose of promoting international and interreligious peace and understanding.

The three principal dangers against which the IAHR would seem

to have to guard most at its future congresses appear to be

a) invasion by dilettantes and a lowering of the scholarly level by a too liberal policy of admitting members viz. of permitting the presentation of papers;
b) the basically theological preoccupation of many participants, wrongly claiming to attend as *Religionswissenschaftler*. (Of course a historian of religion may, on other occasions and in another capacity, also be a theologian).
c) the irrelevance of some of the problems posed by religiously moved and highminded participants to the specific and narrowly defined programme of the IAHR.

Those responsible for the programme planning of our congresses should also pay greater attention to the question of "General Lectures" in plenary session. Very often papers dealing in a synoptic and comprehensive manner with a central subject are tucked away in some specialized section, whereas communications on points of detail are delivered in plenary session.

One of the striking features of the Marburg Congress was the absence of some of the most illustrious researchers in vitally important fields of study. This may have been partly due to the acute congress weariness from which many scholars were probably suffering after the Orientalist Congress in Moscow and the Anthropologists' Congress in Paris. Yet it was strange to notice that many of our congress members never even realized the incongruity of the absence of sociologists and (cultural viz. social) anthropologists, considering their contributions to our studies. There are many names that have by now become household-words among students of both primitive and the higher religions; yet these names are curiously absent from the lists of the IAHR. The vital contributions of these scholars are made at the meetings and in the journals of other organizations. The inescapable conclusion is that the IAHR and what it stands for have so far failed to impress themselves sufficiently on the minds of some of the most active researchers in the field. It is, perhaps, the impression created by some of the facts noted in the preceding paragraphs which is keeping away scholars which the IAHR can ill afford to miss.

Some of the facts and trends noted in the report on the Tokyo Congress (see NUMEN, Vol. V Fasc. 3, September 1958) have been further accentuated in Marburg. No doubt individual scholars and

institutions will continue to do their work according to the customary standards of the western scientific tradition. It is, therefore, not the future of *Religionswissenschaft* which is at stake, but the future of the IAHR as a useful instrument for promoting such studies and for linking together specialists in the various branches. With the increasingly international character of the organization and the prospect of a congress in India in the near future, the crisis seems to be coming to a head, and the Secretary General has put his finger on an important point when he emphasized the differences of approach between Orient and Occident (see in this issue pp. 221). Of course *Religionswissenschaft,* like physics or archeology, is the same in the East and in the West: religion is studied scientifically or it is not, though it goes without saying that every branch of studies has to develop its own criteria for what it will consider as "scientific". The truth of the distinction between the Eastern and the Western approaches does not, therefore, bear upon *Religionswissenschaft* as such, but merely on the relative interest in it. Modern chemistry may have been introduced to the East from the West; but once it was taken up it was neither "eastern" nor "western" but simply chemistry, since it is one and the same chemistry that is studied everywhere. Whether people in a particular country do, in fact, wish to study chemistry or whether they prefer, say, alchemy, is of course a different matter.

Tokyo, and to an even greater extent Marburg, have shown that there is still a great deal of misunderstanding on the subject, much of it due to a certain lack of acquaintance, on the part of some Eastern colleagues, with the history of Western scholarship. Thus some of them have expressed their belief that the Western approach to religion was too strictly disinterested, analytical and hence "scientifically" irreligious. Not distinguishing sufficiently between "approach to religion" and "approach to the study of religions", it was only natural for them to feel that their own tradition of philosophizing about religion and studying it as part of a spiritual discipline and as a religious pursuit in itself, should be made more widely known in the West, and that the IAHR should serve as a medium for the spread of this knowledge. The error flows, of course, from the fact that the East has contacted and absorbed what is called "Western civilization" only in its most recent, modern and largely secularized phase. Hence our Eastern colleagues are often unaware that for many centuries

Europe has been doing precisely what they have in mind, and that it is only in the modern period that the study of religions has extricated and emancipated itself from its matrix in religious studies. Thus e.g. Christian theology, for all its scholarly character, was never a "pure" science since in order to be a genuinely Christian theology at all it had to understand itself as a function of the life of the Church. Its *Sitz im Leben* was therefore in the life of religion, whereas that of *Religionswissenschaft* is elsewhere, religion being, at least formally, not the source but the object of our enquiries.

It is the particular realization of modern *Religionswissenschaft* which the IAHR has to guard and cultivate. That there are also other ways of being related to religions and of studying them may be readily granted; but there are also other institutions and organizations to take care of these alternative ways. If the IAHR has any *raison d'être*, it is by reason of a division of labour which makes the Organization the responsible organ and the international meeting ground for those scholars who wish to serve the cause of *Religionswissenschaft* in its strict sense. The coming years will have to show whether the IAHR is capable of assuming and carrying out the task that has devolved upon it.

THE FUTURE TASK OF THE HISTORY OF RELIGIONS [1])

BY

C. J. BLEEKER
Amsterdam

Each period has its own pecularities. The years after the second world war are characterized by a continuous flow of all kind of conferences. Apparently today mankind has a strong confidence in the effect of meetings, where people exchange ideas, defend interests or try to arrange disputes. The leading statesmen continually meet in order to discuss the political situation of the moment. Quite a host of politicians are constantly on the road, attempting to look after the affairs of their countries. Scholars also show a far greater mobility than an older generation did. They spread the light of their knowledge by delivering lectures at foreign universities. Moreover they have got into the habit of meeting each other at congresses which are periodically held for each branch of science.

The congress undoubtedly is one of the typical features of our age. When consulting the official list of UNESCO one is completely taken aback at discovering how high is the number of congresses, which take place each summer. Nevertheless there still exist scholars who carefully avoid all congresses. They rail at the amount of money, time and energy wasted on each congress and ot the meagre scientific results harvested from a mostly kaleidoscopic congress-programme. Their criticism may contain a grain of truth, but in theory it is unfair and purely negative. Congresses really yield profit. There is always a number of highly interesting lectures to be listened to. Scholars who attend a congress will never fail to use the welcome opportunity of making acquaintance with each other, of exchanging their insight in a personal talk and of forming friendship. However you never leave a congress without a certain sense of disappointment, because it has not yielded what was expected. What is the cause of this dissatisfaction?

1) Text of the paper presented to the General Assembly of the I.A.H.R. at Marburg, September 17th. 1960.

In my opinion the reason is that one does not get the chance of fully entering into the problems of one's discipline. The congress-programme generally consists of a series of monologues, followed by a discussion consisting of a series of incoherent remarks. There is neither time nor possibility of carrying on a scientific dialogue. The most disappointing fact is that one very seldom comes to a penetrating and fruitful discussion about the principles of one's scientific work.

At the congress students of the history of religions from many countries and from different continents are assembled. Several of them surely have pondered upon the aim and the method of their science. We should therefore avail ourselves of their presence by organizing a public discussion on this subject, in which they are expected to take part. This would be a new feature in the programme. We should therefore be conscious of the fact, that it is an experiment of which nobody can predict whether it will turn out to be a success or a failure. However we need not start with a blank. Some precursory efforts have in fact been made to start such a discussion. On the initiative of Professor Pettazzoni I presented to a group of experts who assembled in Paris in May 1953 a memorandum on "The Relation of the History of Religions to kindred religious sciences, particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion". The participants at that meeting will have the best memories of the discussions, arising from my paper. Both the paper and a summary of the discussion have been published in *Numen* Vol. I, Facs. 2 (May 1954). Recently four authors have dealt in *Numen* with the principles of the history of religions, as seen from their special angle. Professor Pettazzoni wrote in *Numen* Vol. VI, Facs. 1 (Jan 1959) a critical and stimulating article an "Il methode comparativo". My response to his arguments is to be found in *Numen* Vol. VI, Fasc. 2 (Dec. 1959), in the form of an exposition on "The Phenomenological Method". Meanwhile Professor Goodenough had at the founding meeting of the American Society for the Study of Religion delivered a lecture on "Religionswissenschaft" which had the full approval of this group. It has been published in *Numen* Vol. VI. Fasc. 2 (Dec. 1959). Finally Professor S. A. Pallis digressed in *Numen* Vol. VI, Fasc. 3 (Dec. 1959) on "Idées fondamentales de l'étude des religions." At the moment I do not intend to deal with the contents of these articles. They have only been mentioned as symptoms of the

interest in the problems connected with the principles of the history of religions, of which the I.A.H.R. members are only too well aware. In my opinion the climate is favourable for such discussion as I have in mind.

Moreover there are just at this juncture some important motives prompting an exchange of ideas on the subject in question. The first derives from the fact that the I.A.H.R. is working on the extension of its activities to the East. Until this congress, the I.A.H.R. actually was an European-American affair. It is true that the Japanese Association for the Science of Religion has, since the foundation of the I.A.H.R. in 1950, been a membergroup and that the Israel Association for the Study of Religions has since 1957 been affiliated to our organisation. But two oriental member-groups do not shape the I.A.H.R. into a world organisation. The ninth congress which took place in Tokyo August 27th-September 9th 1958 has completely changed the situation. Already the fact that an official congress of the I.A.H.R. was held in the East meant a turning point in its history. Moreover both the programme and the structure of the congress were adapted to the oriental trend of studying the history of religions. No wonder that the congress had a very large attendance and met with a response in several oriental countries. This appeared clearly at a meeting of congress members from over fifteen Asiatic and African countries who, under the chairmanship of the general secretary of the I.A.H.R., discussed the possibilities of founding national groups of the I.A.H.R. all over the East. It was generally agreed that a vigorous attempt in this direction should be made. A committee *ad hoc* was charged with this task. The result of these activities is that in India and in South Korea a society for the study of the history of religions came into existence and has applied for membership of the I.A.H.R. It is hoped that other oriental groups will follow. In my opinion it is imperative to realize what the consequences of this event are. Formally it means that the predicate "international", which the I.A.H.R. shares with many other organisations, has got its real sense. In future we can boast of being a world-wide organisation. However the implications in respect of the aim and the method of our studies may be much more important. Everybody who knows the Orient even superficially will realize that the subjects of the history of religions are approached in different way in the East from that in the West. The question arises

how we should define this difference and whether both the West ar the East could learn something from each other by comparing the way of studying the history of religions.

In order to solve these questions let us have a look at the structu of the congress of Tokyo. Especially for those who did not have th privilege of attending this congress it will be the best way of becomin familiar with the oriental approach to the subject of our studies. Th congress programme was tripartite. The first part consisted of a sho congress for the history of religions, during which nearly a hundre scholars presented the results of their latest discoveries. The secon part was devoted to a symposium on the relation between East an West and was held under the patronage of UNESCO. The charact of this symposium can best be deduced from the three subjects whi were chosen, *viz* 1) the characteristics of oriental and occidental cu ture, 2) the influence of the West on the East and *vice versa*. 3) th common concern: the problems of an emerging world civilization. the third place the congress members made highly interesting excu sions to Nikko, Kamakura, Ise, Nara and Kyoto, where they visit an overwhelming number of Shinto shrines and Buddhist temples. my opinion the excursions and the symposium were typical features the Tokyo congress. It is true that only a country like Japan offers th opportunity of making such excursions. On the other hand they we not accidentally organized on such a large scale. They provided th objective teaching and the personal acquaintance with the religions Japan at which the oriental study of religion seems to be aiming. for the symposium, it should not be overlooked that both its subject an the form in which it was presented were the results of the fact that formed part of UNESCO's Major Project East-West. Neverthele the symposium excellently fitted in with the oriental situation. I su pose therefore that the next congress of the I.A.H.R. in the East w likewise make use of this way of treating subjects in the history religions. This is evident. Where easterners and westerners me they cannot avoid discussing the problems of the mutual understandi between East and West. These are vital issues. It would testify to lack of sense of reality if students of the history of religions were shut their eyes to these problems.

I must add that voices have been heard criticizing the symposiu Some people held the opinion that in treating the problems of the rel

tion of the world religions at present one must necessarily transgress the borders of purely scientific research which is typical and should be the rule for the study of the history of religions. These critical remarks are only partly justified, in so far as some participants of the discussions may have voiced opinions which were not fully in tune with the tendency of the symposium. It should not be forgotten that the organizers of the symposium had it in mind to place the problems of the relation between East and West in a historical frame. This is evident from the general title, *viz.* Religion and Thought in East and West, a Century of Cultural Exchange. Nevertheless the discussion of this theme cannot be held in the spirit of complete disinterestedness which is normally characteristic of the study of the history of religions. It touches directly the burning issues of the present day. One is therefore involutarily forced to formulate one's conviction and to determine one's attitude. In this connection I want to declare that in my opinion oriental scholars are equally capable of strictly scientific research as western students of the history of religions. But if I am not mistaken, because they are mainly studying the living religions, their approach and their aim in view is somewhat different.

In regard to this method Henry van Straelen has clearly typified the difference between East and West in his recent book „Où va le Japon?" He says that the westerner arrives at his conclusions by means of the logic of Aristotle, whereas the easterner approaches the truth by intuition, after which he arranges his knowledge, however without using reason. That the aim in view is somewhat different appears from the fact that in the Orient there is a preference for the term "science of religion" instead of the western "history of religions". This has also been expressed by Professor Ishizu in the preface to the beautiful volume entitled "Religious Studies in Japan" which was offered to the participants of the Tokyo congress. In this preface he sketches the different phases of religious studies in Japan. In order to indicate the tendency inherent in the development of these studies he quotes the following pronouncement of Masaharu Anesaki in the preface of one of his books: "The scientific investigation of religion has brought a new science, the science of religion. This science is a step ahead of comparative religion or the history of religion. What I want to do in this book is not to deal with the history of particular religions, or the historical relations between these religions by comparative study, but

to see through the investigations of various religious phenomena th religion is an expression of man's natural desire, which produc social and cultural phenomena." The meaning of this statement cann be misunderstood. It is quite clear that it points in another directi than that taken by the typical western conception of what the historic study of religion should strive after. Though it is dangerous to gene alize, I may perhaps take it for granted that Anesaki has express a general feeling among scholars in the East. If this is true, we ha found an excellent starting point for a discussion about the princip of our science. Is it too bold to formulate the question at stake li this? On the one hand the oriental student is inclined to contend th the very heart of religion can best be reached by intuition and that t ultimate result of the study of religious phenomena must be a deep insight in the actual value of religion. On the other hand the weste student of the history of religions is convinced that his sole task consis of a painstaking study of greater or minor segments of a certa religion in order to understand their religious meaning in a tentati way and that he has to refrain from pronouncing any kind of val judgments.

In reality the situation is more complicated than my generalizi description shows. Such simplifications are justified, because you c never start an argument without laying a somewhat onesided stress a certain standpoint. However honesty forces me to say that analogo tendencies are to be found in the West. This is the reason why t question is put whether the history of religions is not obliged to supp its contribution to the reconstruction of present cultural and religio life and what this contribution could and should be. This is in probability a question lying totally outside the horizon of many studer of the history of religions. They choose the subject of their study aft their own predilection and they perform their research according the strict rules of their science without asking whether the outcor of their investigation can serve the cultural or religious wellbeing mankind. They are animated by pure love for the truth. The ideal of fully disinterested pursuit of knowledge is one of the highest goo of humanity. Nevertheless the question cannot be escaped wheth science should not stronger than before be conscious of its cultur task. The student of the history of religions cannot fail to notice th at present a fierce struggle for the preservation of the moral a

religious values of humanity is going on. It does not belong to his task as a scholar to take an attitude in this fight. However the question arises whether it is not part of his duty as a man of science and as a citizen to spread the light of his knowledge and of his insight because he is constantly occupied with the study of one of the highest human goods, namely religion. This certainly is what the ordinary man exspects. Some people would even question the right of existence of the history of religions if it proves unable to provide this aid to society. All these deliberations form together a strong incitement to reconsider the fundamental principles of our discipline. The question arises: to what end are we studying the history of religions, what is the future task of this discipline?

The answer to this question can more easily be found when we recall that the history of religions is part of the science of religion in the western sense of the word, *viz.* of "Religionswissenschaft" and that this discipline starts from presuppositions which are totally different from the principles of theology. Nobody can deny that in theology also religion becomes an object of scientific research. But theology starts from convictions, *i.e.* statements about religious truth which result from revelation and which are accepted as worthy of belief by the faithful. Moreover theology feels obliged to serve the Christian Church by its work. The science of religion which, historically seen, came into existence by emancipation from theology is not under obligation to serve a religious community and can therefore dedicate its energy to an absolutely free research into the problems at stake. The science of religion takes religious facts as part of the culture of humanity, that is, as part of an immanent world which can be understood and clarified by human intelligence. But the value of the religious phenomena can be understood only if we keep in mind that religion is ultimately a realisation of a transcendent truth.

This means that the method of the history of religions is "religionswissenschaftlich". By this method the history of religions studies the historical life of the religions of the world, both past and present, of the extinct and of the living religions. The next step to clarify the procedure of the history of religions will be that we once more realize that this discipline is part of the science of religion and unconsciously make use of the services of the other disciplines, composing the science of religion. Actually the science of religion comprises: history

of religions, sociology of religion, psychology of religion, phenomen
logy of religion and philosophy of religion. In general there will be litt
contact between the history of religions and the philosophy of religion
because these two sciences are operating on a different level. The mo
fruitful is the cooperation with the other parts of the system of th
science of religion. Let me briefly indicate the profit which they ca
yield. Sociology of religions, by its investigations of the types
religious community sharpens the eye for seeing the sociological sub
structure of religion and the social factors which play their part in th
formation of all religions whatsoever. Psychology of religion gives i
sight into the psychological motives which prompt religious person
both individuals and groups, to behave as they do when they act und
the stimulans of a certain belief. Phenomenology of religion on the o
hand offers a helpful principle, a method of study, which enables us
penetrate into the core and the essence of the phenomena, and on th
other hand transforms the chaotic field of the study of history
religions into a kind of harmonious panorama, a typological surve
which throws the burning issues and problems into relief.

As we are making an attempt to clarify the principles of the histo
of religions, special attention should be paid to the relation betwe
history of religions and phenomenology of religion. This may becom
a controversial point. At least Professor Pettazzoni and myself he
different opinions in this matter. So in his article on "Il metodo comp
rativo" Pettazoni accuses the phenomenology of religion of neglectin
the historical development of the religions. In my opinion such critic
remarks, though partly justified as I must admit, are mainly caused b
misunderstandings about the true nature of the phenomenology
religion. A great deal of unnecessary confusion and polemics could b
avoided if it were generally realized that the term phenomenology
religion can be used in a double sense. It means both a scientific meth
and an independent science, creating monographs and more or le
extensive handbooks. Wellknown examples of a phenomenologic
handbook are M. Eliade, *Traité d'histoire des religions;* E. O. Jame
Comparative Religion; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Rel
gion;* G. Widengren, *Religionens Värld.* In order to demonstrate wh
the phenomenology of religion can achieve I may venture to present
brief sketch of my own phenomenological insight. In my opinion th
science has a three-fold aim: it develops the theōria of the phen

mena, it seeks for the logos of the phenomena and it makes inquiries into the entelecheia of the phenomena. Theōria means the unbiassed way of studying religious phenomena, which leads to the insight into their essence. The theōria is alternatively directed on three main items, *viz.* 1) the conception of the Holy, of God, 2) the idea of man and of the path leading to his salvation, 3) the relation between God and man, expressing itself either in cult or in religious behaviour. The logos is manifested in the structure of both the historic religions and religion as an idea. In the structure of the historic religions one can easily detect four elements, *viz.* 1) the constant forms in which religious consciousness expresses itself, thereby creating wellknown parallels and analogies, 2) the irreducible factors, which bring about the unique and original character of each religion, 3) the points of crystallization, *viz.* the different types of attitude religious people take when they meet divine power, 4) the typical feature, namely a certain quality which is characteristic for the religion in question. Lastly a word should be said about the problems of the entelecheia of the phenomena. They pertain to the intricate question whether there can be traced a certain kind of development in the religious history of mankind and what the nature of this development is.

So far the phenomenology of religion as an independent science. Let us now consider the phenomenological method. This simply is the attitude of unprejudiced observation intuitively chosen by all true scholars. Some phenomenologists think that the implications of this method are better understood when it is described by two terms, borrowed from the Husserlian philosophy, *viz.* the epochè and the eidetic vision. Epochè means suspension of judgement. In using the epochè, one puts oneself into the position of a listener, who does not judge according to preconceived notions. This attitude is the condition to acquire the eidetic vision, *viz.* the insight into the essentials of the religious phenomena.

After this succinct exposition of the nature of the phenomenology of religion we have to visualize the significance of this science for the history of religions. This is twofold: 1) the phenomenology of religion offers several general notions about religion which can serve as heuristic principles for the study of the history of religion. Let us take an example: nobody can tackle the question of the mythical-ritual pattern of, *e.g.* the ancient Mesopotamian culture without having a clear notion

of what myth and rite are. 2) the sole fruitful method of studying the history of religions is the phenomenological one. When you do not use the epochè and aim at the eidetic vision, you may assemble a lot of interesting facts, but they only form a cabinet of curiosity.

In respect of the argument of this paper the importance of the phenomenology of religion is even more far-reaching. In the East scholars primarily seek for the essence of religion. The phenomenology of religion is on the same track, though moving forward in a slow and cautious way. The quest for the essence of religion is the very last deed this science has the courage to undertake. Meanwhile it has clarified the logic of religion in general and of special historic religions. I must leave it to your imagination to find out how this can be achieved by using the theōria and by inquiring into the logos of the phenomena. Secondly, the nature of the phenomenological method deserves closer attention. Actually it is a remarkable combination of disinterestedness, of keeping oneself at a distance, in order to observe the facts in an unbiassed way and of the keen and personal interest in the value of the religious phenomena, which in French is called "engagement". One could say: an ideal combination of the western and the eastern approach to the study of the history of religions.

This is in the main my answer to the question: in what manner and to what end do we study the history of religions? Now it is interesting to note that other scholars have a somewhat different aim in view. One of them seems to be Professor Goodenough, if I rightly understand the tendency of his article in *Numen,* which I have mentioned. Apparently he is seeking for means to revive the study of the science of religion. To this end he advises the historians of religion to include in their study the new science of religion. This last term gets a meaning when it is first stated, that the essence of religion is the problem how man in his helplessness can live over against the great unknown, the tremendum. Traditional religions have given two basic answers. Most commonly man has screened himself off from the tremendum by mythical accounts and by rites. Man has draped curtains about himself. The second basic formulation is that in which an individual has broken the curtains, or lifted them, to go alone into the Alone, and to face the numinous tremendum itself. This is the way the prophets and men like Buddha chose. In the opinion of Professor Goodenough the new religion of science takes a new attitude towards the tremendum, looking

at it with quiet eyes, astonished, referent, but unafraid. In my attempt to present the gist of Goodenough's article I am fully conscious of the fact that valuable details have necessarily been eliminated. I must therefore add that Professor Goodenough underlines the importance of painstaking historical and philological studies, of which he himself has given brilliant proof. What interests me most in this article is the aim Goodenough sets for "Religionswissenschaft". I doubt whether we should go so far. I have the feeling that most of us solve the problem of the attitude over against the tremendum on another level, *viz.* that of our personal faith. We are people of different nations and races, belonging to different creeds and confessions, or to no religion at all. What binds us together is the study of the history of religions in the sense which I have formulated.

A second example of a conception of the history of religions, which to a certain extent advocates a personal attitude towards the object of study is offered by an article of Professor W. C. Smith on "Comparative Religion: Whither and why?" (M. Eliade and J. Kitagawa, *The History of Religions*). Briefly summarized the argument of Smith runs, in his own terminology, like this: the traditional form of western scholarship in the study of other men's religions was that of an impersonal presentation of an "it". The first great innovation in recent times has been the personalization of the faiths observed, so that one finds a discussion of a "they". Presently the observer becomes personally involved, so that the situation is one of a "we" talking about a "they". The next step is a dialogue, where "we" talk to "you". If there is listening and mutuality, this may become that "we" talk *with* "you". The culmination of this process is when "we all" are talking *with* each other about "us". In explaining this thesis Smith declares that along with the academic tradition of detached secular study of religion there is arising a new religiously related scholarship carrying out studies by religious people for religious people. What has been a description is therefore in process of becoming a dialogue. That means that we study religion by interrogating each other about our religious conceptions. According to Smith the consequence would be that a statement about a religion, in order to be valid, must be intelligible and acceptable to those within. In order to be sincere and of any use, it must be also be intelligible and acceptable to the outsider who makes it. It is the business of comparative religion, Smith de-

clares, to construct statements about religion that are intelligible within at least two traditions simutaneously. My comments to this very interesting argument would be the following: it may be that for the study of the living religions the procedure advocated by Smith leads to new results. However in the case of the study of the religions of the past no dialogue is possible. The study of these religions even leads us to the modest acknowledgment that we never can fully penetrate into their depths and that there remains an unveiled secret. That may be also the case with living religions. In his keen interest for people's religious life Smith is in danger of underrating the significance of what he calls "externals". No clear distinction can be made between the externals of religion — symbols, institutions, doctrines and practices — and pure religious life. In most cases you have to detect religion itself by interpreting the externals. This can only be done by impartial observation. It is therefore questionable whether the believer always understands his religion better than the outsider. It may be that the outsider, being a scholar, has a broader outlook and is in some respects better informed about the religion in question.

However this may be, I think we can hardly withdraw from taking into account the express with that the study of the history of religions should give its contribution to the clarification of present religious questions. Not everyone of us will be able or feel inclined to play his part in this respect. But for the history of religions as such we could perhaps formulate some regulative ideas, which would stimulate the practical application of the results of purely scientific research. These might be the following: a) the question: what is religion? There is today such a confusion of tongues in this respect that many people are completely puzzled. Yet they want to know what true religion is. If there is anybody who can give an answer to this question, it must be the student of the history of religions. Let him therefore speak. It would even be extremely interesting to compose a volume of treatises, in which a series of scholars expose how they conceive religion, from the standpoint of their researches. b) a clear picture of the different types of religion. The world of the religious phenomena shows a baffling pluriformity. It is like a wood where you are in danger to go astray unless you know the routes, each leading to its own destination. It would be much easier for many people to get a survey of the religious diversity and to choose their own standpoint if they had a clear idea of

the types of religion, their value and their ideological interdependence. c) the value of religion for the present and for the future. This is a very delicate point. I am afraid that many scholars are reluctant to pronounce any judgment about this question. However let us not forget that millions of people are nowadays religiously uprooted, though not religiously indifferent. It is not our task to convert them to a belief, whatever that may be. But it could be our task to show by means of the cold facts of our knowledge what is essential and unessential in religion and how pure religion, in whatever form, always has been and surely will remain a source of spiritual strength. d) the idea of sympathy and tolerant understanding. Mutual understanding between the adherent of different religions, between East and West, has become a slogan which meets a wide response but of which there is too little sensible understanding, especially of the problems involved. It is often taken for granted that students of the history of religions should also cooperate in this direction. I may therefore refer to the wise words of Professor Werblowsky in an article in the *Hibbert Journal* (Vol. 58, 1959). He rightly says that the students of religion cannot preach mutual understanding, but that they are expected to foster strictly by their work a spirit of sympathy and tolerant understanding.

In regard to the future task of the history of religion my ambition as general secretary of the I.A.H.R. goes even further. It is quite natural that, individualists as we generally are, it has not sufficiently dawned upon us that the organisation of which we are members, may become a valuable instrument for a common undertaking to the benefit of our science. I am under the impression that the students of natural science better understand the value and the necessity of teamwork than the average scholar in our ranks does. Yet there is important team-work to be done. Let me finally mention a few points:

1) we should together pay attention to those parts of our field of study, that are in danger to be neglected. Just have a look at the congress-programme: there is not a single lecture about the Babylonian religion and too few about Egypt. This may be accidental, but it could also be significant. I would plead extra attention for the religions of antiquity. The study of the living religions can rejoice over its popularity and needs no help.

2) we should together back up the international journal *Numen*. This really is a very important organ for the spreading of our ideas

and our knowledge. *Numen* never fully reached the level which was orginally aimed at, and that was through want of substantial articles. What we need are articles which, so to say, map out the situation of the study in the different fields of the history of religions. There are competent scholars enough in our midst who could write these articles.

3) we should consider the publication of a series of monographs about different religions. There is no further need for handbooks on the history of religions or on the phenomenology of religions. We have plenty of them. What is lacking are up to date treatises about the different religions, seen, as it were, in transverse section, that is, described and characterised from a pivotal notion such as: festivals, sacrifice or anthropology.

4) we should regularly organize encounterns with oriental scholars. Not for the pleasure of the happy few who have the privilege of visiting a congress in the East, but for the benefit of the entire I.A.H.R. which means *inter alia* that we together choose the theme for these discussions. I have already done a bit of thinking. I would advise taking "various attempts of reconceiving religion in East and West." Reconception, reformation is an important feature of religion. This theme could be treated in a strict historical sense and at the same time appeal to the imagination of our generation. But it may well be that you have a better proposal to make.

SUMMARY OF THE DISCUSSION

BY

ANNEMARIE SCHIMMEL

In the discussion which followed the introducing remarks of Professor Bleeker on the aim of his paper, Professor Werblowsky submitted a paper which contains the "basic minimum conditions for the study of the history of religions", as he put it. A fairly great number of scholars, not belonging to any ideological bloc but coming from different fields of research, had associated themselves with the main tenor of its contents. It runs as follows:

"The Secretary General has submitted to the General Assembly a paper entitled "The future task of the History of Religions" in which he explores the peculiar *Problematik* of our discipline at the present moment. Professor Bleeker has made it clear that his paper does not want to formulate a "platform" for the IAHR; it wants to present his reflections on some of our problems and to initiate discussion. He has therefore kindly asked a number of his friends and colleagues to study his paper and use it as a starting point for airing their views and exchanging opinions in this Assembly. In obedience to Professor Bleeker's wish I want to catch the ball which he has thrown at us, and I want to do so by reading a brief statement. This statement — and I wish to make this clear with the greatest possible emphasis — is not intended as a full or even sufficient systematic definition of the nature and principles of our discipline. It is merely a reaction to certain problems raised by Professor Bleeker's paper and to some expressions found in it. I certainly do not wish to present the platform, creed or manifest of any particular school, but merely to read a brief statement of what, to many of us in the IAHR, appear to be the *basic minimum presuppositions* for the pursuit of our studies. A number of scholars have signified their readiness to be associated with the general tenor of this statement, although they might not strictly agree with every word in it. On hearing the list of their names, indicative not only of a great variety of religious and agnostic denominations and persuasions,

but also—and this is far more to the point—of profound difference in approach, method and subject-matter, you will realize that this lis does not represent an ideological block but rather a general tendenc among many of us to consider certain basic assumpions as prerequisite for the scientific study of religions.

The names are: Abel (Bruxelles), Brandon (Manchester), Brelic (Rome), Brezzi (Rome), Duchesne-Guillemin (Liège), Eliade (Chica go), Goodenough (Yale), Hidding (Leiden), Hoffmann (München) Kishimoto (Tokyo), Kitagawa (Chicago), Lanternari (Rome), Lon (Chicago), Pincherle (Rome), Simon (Strasbourg), Werblowsk (Jerusalem), Zaehner (Oxford).

And now the statement itself:

1. Although the *religionswissenschaftliche* method is undoubtedly Western creation, the qualification of the diametrically oppose methods of studying religions as "occidental" and "oriental" re spectively is—to say the least—misleading. There are Religionswis senschaftler in the East as there are "intuitionists" in the West The understanding (*Verstehen*) of structures and configurations *Ganzheitsschau* and even *Wesensschau* have for long formed major part or—at least—a major problem of the Humanities. It i therefore an overstatement to say that the East wants to grasp th whole, whilst Western scholarship is concerned with philological archeological, etc. detail and historical segments only. "Comparativ Religion" is a well-recognized scientific discipline whose methodo logy may still be in great need of further elaboration, but whos aim is clearly a better understanding of the nature of the variet and historic individuality of religions, whilst remaining constantl alert to the possibility of *scientifically legitimate* generalisation concerning the nature and function of religion.
2. *Religionswissenschaft* understands itself as a branch of the Huma nities. It is an anthropological discipline, studying the religious phe nomenon as a creation, feature and aspect of human culture. Th common ground on which students of religion *qua* students o religion meet is the realization that the awareness of the numinou or the experience of transcendence (where these happen to exist i religions) are—whatever else they may be—undoubtedly empirica facts of human existence and history, to be studied like all huma facts, by the appropriate methods. Thus also the value-systems o

the various religions, forming an essential part of the factual, empirical phenomenon, are legitimate objects of our studies. On the other hand the discussion of the absolute value of religion is excluded by definition, although it may have its legitimate place in other, completely independent disciplines such as e.g. theology and philosophy of religion.

3. The statement that "the value of religious phenomena can be understood only if we keep in mind that religion is ultimately a realization of a transcendent truth" is to be rejected as part of the foundations of *Religionswissenschaft*. The facts and analyses of *Religionswissenschaft* may become the raw material for a *theologia naturalis* or for any other philosophical or religious system. But this is already outside the terms of reference of *Religionswissenschaft* and therefore no longer the concern of the student of religion.
4. The study of religions need not seek for justification outside itself so long as it remains embedded in a culture pattern that allows for every quest of historical truth as its own *raison d'être*. Whatever the subsequent use made by the individual scholar of his special knowledge, and whatever the analysable sociological function of scientific activity in any specific cultural and historical situation, the *ethos* of our studies is in themselves.
5. There may or may not be room for organizations in which students of religion join with others in order to contribute their share towards the promotion of certain ideals—national, international, political, social, spiritual and otherwise. But this is a matter of individual ideology and commitment, and must under no circumstance be allowed to influence or colour the character of the IAHR."

Most of the scholars who partook in the following discussion agreed that the fundamental basis shown by Werblowsky's paper should be accepted as ground of our research, but that there may be some difficulties as to the nuances of methodological questions. The necessary objectivity of historical research and its scientific basis was stressed by Professor E. O. James who also agreed with Professor Bleeker on the fact that the study of ancient religions must form an important branch of the scholarly work to be done, because it seems impossible to understand the higher living religions without knowing their background and their home sphere.

Whereas almost all scholars agreed that there are no differences between East and West regarding the historical and scholarly method, the Indian participant of the discussion turned to the fact that there be no difference between oriental and occidental view in "the search after the absolute truth which is going on since the eldest times of humanity; in this innate search of the human soul and spirit only a little difference of stress exists between both sides". However, the different approach of Eastern and Western mind to the problems showed itself in the conclusion Swami Bon Maharaj reached: namely, that it be the most important question in East and West to find out by historical research how religion can help mankind in their practical life.

Professor H. Kishimoto, agreeing in the general lines with Werblowsky's paper, would, however, prefer a term more comprehensive than "history of religions", e.g. that what is called Religionswissenschaft and of which the history of religion is only one part; it seemed to him that the limitation of the term might be a hindrance to the development of the activities of the IAHR which covers all the different fields of research. On the other hand, Professor E. Ehnmark holds that "the good old history of religions is an unshakable rock" and laid stress upon the importance of a careful analysis of the fundamental conceptions (*Grundbegriffe*) which are used in *Religionswissenschaft* — like the idea of God, or that of sin, as it had been done in papers read during the congress (by A. Brelich and E. des Places). The question is to know how the respective terms and notions are used in their context, and to be most careful in order not to compare items which essentially should not be compared; pure historical and philological research must form the basis of every study in the field of history of religions. The question whether a living religion might be understood better by an outsider than by a person who lives inside that faith was answered in the negative by Professor Ludin Jansen according to whose opinion a person who is brought up in a certain religion, even without understanding it in a scientific sense, may have a more genuine feeling for its innermost values and its proper character. Professor Pincherle held that in the beginning there is no special aim in scientific research but that its use appeares later — the same should be true for the study of history or phenomenology of religion.

Opposing the statement of Werblowsky that religion should be studied in the same way as any other science, Professor H. D. Lewis emphazised that religion has to be studied — though in an objective

way — from another point of view; good sense and discrimination which are compatible with objective study but still give the study another depth are requested. The history of religions should rather — instead of limiting the scope of research — associate itself more closely with the philosophy or religion; an attitude which was shared by Dastur Dr. F. Bode who defined the purpose of our studies as "to go into the very deep spirit of religions". Professor J. W. Hauer, too, emphazised the fact that the history of religions has to do with a deeper layer of facts, with quite another level and dimension of consciousness, than the other sciences. He agreed with the tenor of Professor Bleeker's paper in general but regarded as somewhat dangerous the idea that a group of scholars should be led to accept a certain way of research and to exclude the other ways. Every science, he continued, has a special importance and meaning for life (*Lebenssinn*); but it is not the duty of a science to show people the right way; the only success which can be hoped for is that people may be led by the results of our scholarly work towards truth because we have inquired and entered the very depth of our subject. Questions of methodology should be discussed in smaller circles of specialists.

After Professor Sung Bum Yun had stressed again the unity of scientific methods in East and West, the neutralization of the study of religions, and its complete objectivity, Professor Bleeker summarized the results of the meeting which was, as he explained, only a starting point for further discussions. According to him, even here the differences of approach between Eastern and Western scholars who may use exactly the same scientific methods, have come to light very clearly. In order to find out what religion is, one has to study the extinct religions, because in living religions we all are more or less involved. A neat historical examination can set clear some more of the character of religion. The point of difference between himself and Werblowsky, Professor Bleeker continued, is this problem: science can never tell about revelation. But religious people are and have been always convinced that they are in touch with a higher reality. This must be taken into consideration. However, we should make a clear distinction between our scientific work and Ecumenical movement or World Congress of Faiths—we are only a congress for the scientific study of the history of religions. It is our duty to spread our light to people who do not know properly what religion is. But our task is not conversion to faith whatsoever, but simply enlightening.

PUBLICATIONS RECEIVED

BAAREN, TH. P. VAN, *Doolhof der goden.* — Amsterdam, EM. Querido's Uitg Mij. N.V., 1960. 224 p.

BLEEKER, C. J., *De moedergodin in de oudheid.* — Den Haag, Daamen N.V., 1960 143 p.

BRUCK, E. F., *Kirchenväter und soziales Erbrecht.* Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. — Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer-Verlag, 1956. 286 p.

BURCKHARDT, T., *Alchemie.* Sinn und Weltbild. — Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1960. 230 p.

The Confucian Persuasion, edited by A. F. WRIGHT. — Stanford, California Stanford University Press, 1960. 390 p.

GLASENAPP, H. V., *Das Indienbild deutscher Denker.* — Stuttgart, K. F. Koehler-Verlag, 1960. 241 p.

GOLDAMMER, K., *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft.* — Stuttgart, Alfred Kröner-Verlag, 1960. 518 p.

HIDDING, K. A. H., *God en goden.* — Assen, Van Gorcum & Comp., 1960. 135 p.

Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten; eine Vortragsfolge, herausgegeben von MUHAMMAD ASAD und HANS ZBINDEN. — Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1960. 238 p.

LANCZKWOSKI, G., *Altägyptischer Prophetismus. Ägyptologische Abhandlungen* Band 4. — Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960. 112 p.

LEIBOVICI, M., *Astronomia e astrologia.* Estratta dal vol. II, Enciclopedia universale dell'arte.

MACHEK, V., *Origin of the God Vishnu.* Archiv Orientální, 28/1, 1960.

POL, W. H. V. D., *Het getuigenis van de Reformatie.* — Roermond en Maaseik J. H. Romen & Zonen, 1960. 280 p.

Proceedings of the IX International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958. — Tokyo, Maruzen, 1960. 914 p.

VERENO, M., *Religionen des Ostens. Weisheit und Glauben alter Kulturvölker.* — Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1960. 132 p.

Folklore. Vol. 71, June 1960.

Historical Statistics of the United States Colonial Times to 1957, prepared by the Bureau of the Census with the Cooperation of the Social Science Research Council. — Washington D.C., 1960. 789 p.

Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Jahrgang 16, Heft 5.

NVMEN